شرح ابن ملك على المنار


١٠٩١٨
٢٠٢

المستحق للعفو الى ربه القدير
محمد المدرس بمدرسة ...
عفي عنه

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغا دار السعادة
الشريفة سنة ثمان
وخمسين ومائة
وقف

٦٦٦٦
آيات القرآن
٦٦٦٦
وحروف
٣٢٣٦٧١

هذه النسخة اللطيفة من وقف مولانا صاحب الخيرات والمبرات
حضرت آغا دار السعادة الحاج بشير وفقه الله الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره العبد الفقير الى الله تعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Hacı Beşir Aga
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 201

ثم اخرج الاصول بعد لا يحمد احد على اولا ناجل الفروع * وجني بين ورق

بدو ضع الزروع * واستنبطها العلماء مع الاثار من اصول المشروع * وزاد

بانالته مجالهم عطاش الجوع * اواجلهم الى الجنان والربوع *

وقراهم بصروع الاحد والزروع * والخشوع والسلام على ذي

اللواء المرفوع * محمد المبعوث من افضل * تابع المتبوع * وعلى آله واصحابه

العابدين بالخلوص والخضوع * ما الى غروب وطلوع * ومال الغروب [illegible]

وبعد فيقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلهما الله تعالى الى جنته

ان ارباب البلاغة * واصحاب البراعة * من فحول [illegible] وتحلى [illegible] كان اراه

بمتاب المنار للامام الحبر سيد الاحرار * والهمام النحرير سند الاخيار

بديع الفضل في الاعصار * نادرة الاتفاق في الامصار * مولانا حافظ الدين النسفي [illegible]

بالنور الوفي * اسكنه الله تعالى جنته [illegible] الانهار * واركبه [illegible] تجري من تحتها الانهار

باهر [illegible] والمبار * [illegible] الاقطار * كالاقطار * [illegible] انظار الانظار *

صار [illegible] في الامصار * [illegible] تشنيف اسماعه وتعمق في الافكار * [illegible]

[illegible] لشروحه [illegible] الطوال * [illegible] لا كان [illegible] نسخه [illegible]

بشرح جامع [illegible] يحل [illegible] على [illegible] جاذبة [illegible]

[illegible] لطائف [illegible] انفع [illegible] سعده [illegible]

الا وهي العلم [illegible] الطبيعه والقوى [illegible] وتحوى [illegible]

[illegible] والاصل [illegible] اعتقد بالاصول [illegible]

[illegible] والعلم [illegible] بالمحصول [illegible]

اداهم الله اي اسكنهم دار بدع القصد واواهم اي اقامهم والصدوع

بضم الصاد المهملة المفتوحة والنوع بضم الراء المهملة والمثناة الفوقانية والنبي

المهملة التنعم والتلهي يقال رتعت الماشية ترتع اي تنعمت وتلهيت وقيل

الاكل والشرب رغدا وقيل الاكل ما يشاء في خصب وسعة واصل الرتعة

الخصب والسعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا اي دلّنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة
الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي
في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب أوصل اليه
بالفعل او لا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي
من أحببت [illegible] وقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ
لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرّفها المتقدمون من
مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء واستدل الزمخشري في الكشاف
على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض
الفضلاء وبعضهم دفع دفعها ثم ان في ايرادها جدوى لكونها ملائمة
لدعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية وهذا
تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة
واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص
بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
العظيم وصفه بالعظيم اتباعا بقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان الآية
المتعلق به هو محمد عم ولم يذكر اسمه قالت عائشة رض كان خلق النبي عم
القرآن يعني تأدّب بآداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف
الاذى اي احتماله ورسول الله عم كان موصوفا بها فقال تعالى
ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عم كان
صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عم صل من قطعك واعف عمن

ظلمك واحسن الى من اساء اليك فما امرهم الا بعد تخلّقه بها وعلى آله
الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي المستقيم الدين مقول على دين الحق
وعلى غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول
عليها بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي
بالتشكيك لان بعض الاديان اشدّ من بعض كيفية وكمية وما شانه
ذلك لا يكون متواطئا والدين وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع
وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله
لذوي العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاجناس وبقوله باختيارهم
عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود
عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق
لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا
اي مناسبا يليق به فالخير بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل
المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه
مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب
الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو كل مفهوم مركب لا بد في
تصوره من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه
وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول
مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتنى على غيره

والشرع عبارة عن البيان والإظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا

اي بين واظهر قال الشارح يجوز ان يراد بالمصدر معنى الفاعل اي الشارع

وهو الله تعالى او الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معهودا عند

الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف والمفعول فيكون اللام

للجنس والاضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروع الثابت

بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يحمل

حمل المصدر على معناه كما في قولهم رجل عدل وهنا كذلك لان الاصول ليست

اصولا لنفس البيان والاظهار ان الشرع هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا

الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي الصحاح الشرع ما شرع

الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان هذه

الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل لهما للفقه ولو قيل اصول الفقه

لافادت الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قال

ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نمنع الافادة مطلقا بل من جهة استنباط

الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد

الاحكام الفرعية مرادفا للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم

الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا

بالاعتبار المذكور وان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد

من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب

والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة



أمثلة القياس على الأصول الثلثة من الكتاب والسنة والإجماع

لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل

الرابع القياس انما اطلقه اختصارا وقيده في الاسلام بقوله المستنبط

من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي تخراج

من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة

الاذى وهو موجود في اللواطة فيحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام

الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات فاعلية الطواف قسنا

عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه

يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية

وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم

ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا

اورده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل

للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم

فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه

الا عند العجز عنها فان قلت الآية المأولة والعام المخصوص والاجماع

المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا

الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس

فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يورد ذكره

قلنا ذاك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر

والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب ولان الثلثة

دليل رابع

مشبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مظهر وصفه من الخصوص الى العموم

كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه

لا يجوز الا عن مستند شرعي والا لكان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز

فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله قلنا اشتراط المستند

في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا

ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر

الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد

عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس

وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في

الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت

شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ

بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة

لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة بقوله عليه السلام

اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله تعالى فهو

الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان

اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء

اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب

في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية

على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع

المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب

ولهذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لا ان المجموع تعريف الكتاب

حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهم

البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان صح في اللغة كذا في التلويح

المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام فيه بدل من

الاضافة او للعهد لكونه معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن

معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث وان

كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب

في المصاحف وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته

وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله

اي على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور

لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف وان لم

يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على

تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان بحفظه

وبتدارسونه والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور

فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مرسوم

بالسور والآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا

تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه

دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية او بعضها فاطلقوا القرآن على

وبيانه ان المراد بالمنزل على الرسول المنزل لفظه ومعناه فلا يصدق على الاحاديث
الالهية وسائر الكتب السماوية وبالمكتوب في المصاحف المكتوب بخط القرآن
وبالمنقول بالتواتر النقل بين دفتي المصاحف فتكون القيود المذكورة مخصصة ولا
حاجة الى ما قيل من ان المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها
بجميعه

كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يوخذ القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل
وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناول ولذلك انما يكون
بتحصيل صفات مشتركة بينها مختصة وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا
في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس مشتركة
بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقرآن مفهوم شخصي في العرف العام
وهو الذي فسر لا شئ روايات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل
للمنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع تواطؤهم على الكذب وبه تخرج قراءة
ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت
قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف
فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس
اذا لم يكن للعهد فلا تخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله
في المصاحف فلا نم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات
المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة
بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر
لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما
قول غيره فهو لا شبهة يكون تاكيدا او مما يورد على التعريف التسمية اوائل السور
فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب الشيخ لانه
لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة

س سقط قيد التتابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآنا في حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر وايضا
من القرآن ووجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الاخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرآنا بقراءته بل جعلناها خبرا رواه عن رسول
قرآنا الا سماعا من رسول الله صلعم فلما لم يثبت قرآنا لفوت شرطه بقي خبرا وخبره مقبول في وجوب العمل به

ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها فالعلم لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة
في كونها قرآنا ولم تجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية تامة واما قراءة
الحائض والجنب فانما جازت بقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين
عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ
الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك
وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب غير
لازمة كذا في شرح منار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المحقق قال اولا
وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى اقسام وجعله كالخاص والعام
فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لما من القرآن فالاولى ان يقال
اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم
بذات الله وهو لم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل
ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على
المعنى لا كما قال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته
قبل يوم القيامة وبهذا قلنا ان زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب الشيخ ولهذا جوز
القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها لقوله تعالى
اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية
مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاشتغال
انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا الا انه يلزم منه احد الامرين اما

قوله صيغة ولغة هما مترادفان وقيل دلالة اللفظ على معناه بحسب هيئته المخصوصة دلالة
صيغية كدلالة ضرب على وقوع معناه في الماضي وهذه الدلالة تختلف
باختلاف هيئته وبحسب مادته وهي الضاد والراء والباء دلالة لغوية
وهي لا تختلف اذا اللفظ بحسبها يدل على ايقاع الة التأديب في محل
بفعله فقط فيكون الدلالة الصيغية تتضمن المادية من غير عكس

افادته الانواع لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القراءة لا الايجاز
للنظم [illegible] وانما يعرف احكام الشرع [illegible] اي الاحكام الثابتة بالشرع
المتعلقة بالقرآن احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن
لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم [illegible] وهو ما يثبت
بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامها اي اقسام النظم والمعنى
اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام
موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها على تاويل المذكور اربعة
وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن وجه الحصر ان الاقسام
اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه
او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا
وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو
القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يفهم منه الاحكام وهو معنى يستفاد
منها النص الاول من وجوه النظم قيل وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر
اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة
ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة
فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول
في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرها
قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا نضمت
اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة

كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء الاذهاب ليلا الآية
لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل التعميم
بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم
زيادة تعلق بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عم الكلام [illegible]
والصلوة والزكوة ونحوها لم تخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها
في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال
وان جعلت موضوعة مبتداة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى
بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماول لان اللفظ
اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما [illegible] على الانفراد
فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان
ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والثاني وجوه البيان
بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه
اما ان يكون ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا
فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة
اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما
ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن
ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه
قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان اولا

فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول
لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية
لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تعيين بيان الاقسام الاربعة فيكون
ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة
لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبانقسام المقابل لا
معرفة احكام الشرع وانما تحصل بما اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال
واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في
وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر
بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ
مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال
بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المجتهد ان استفيد
من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف
صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد
من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات
الفاسدة سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيه بالاستواء التام الذي هو
حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستواء حجة فيه قيل في قوله
في معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة
قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن

ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول ويجعل معرفة هي الاقسام فالقسم
على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين
الثالثة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج
الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وقد ضرب العشرون في الاربعة
ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون
الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون
في الحقيقة تقسيما لا اقساما وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع
تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا اي انفرد
عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح
والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون
الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت للاقسام الاربعة
لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله
قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه
لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام
للاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وههنا ليس كذلك لجواز
ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا
بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهمل والمستعمل

وفي شرح التفتازاني للقاآني ههنا بحث على التقسيم فلا حاجة الى الاحتراز عنه وقوله معلوم ليس قيد الاحتراز بل بيانا للواقع

كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ فقط

ودلالة باعتبار ان الذات لا تخرج عنها وضعت الاسم لانه مطلق الاوصاف لا باعتبار ذات الاوصاف والمطلق هو التعرض للذات دون الصفات

وما يكون دلالته بالطبع او بالعقل وضع لمعنى خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع

والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه

غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر الى

الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني

بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه

موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول ولا بد منه ان يكون معلوما

من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة

من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل

ان تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا

مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس

دالا على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل

للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة

قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية

للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة

وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل

وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل

على كثير متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه يشتمل على

الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد

البيع واللفظ المشتمل على كثير متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان الرجل ايضا

ذكر بعده المسئلة ههنا غير مناسب لما ذكر صاحب الكشف اشارة على العلة زيادة على المراد بان للاحكام التفاوت بينهما في المقاصد

# انواع الخاص

مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة

الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد

حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين او لهذا الاسم من غيره لعدم

احتمال الشركة بخبره وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا

في تعقله طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص

من غير اعتبار الموانع القارة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا بغير

ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت

القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من الدليل كالمعدوم ولا

القطع الا ترى ان من لم ينم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه بليلة واذا كان

مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت

هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان

وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني

زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوز والزيادة بخبر الواحد لكونه بيانا لان

البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهي لازمة واثبات

الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم البيان

والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا التوزيع لما ذكره لا يحتمل البيان الحاق

التعديل اي الطمأنينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين

السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل

ثم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا

على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه
وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض
فلا يحتمل البيان فمن الحق التعديل به يجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد
وذا لا يجوز فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز
ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو يحتاج الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي يحتاج
الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمنا ولكن احتمال ان ينشأ من دليل وقد تقدم مجازه
وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق التعديل ثابت بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب
جائز نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء
بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط في الوضوء عند مالك
لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله عم مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط
عند الشافعي لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية
وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال
بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية لان قوله فاغسلوا
وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معلوم وهو الاسالة والاصابة واثبات
هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت
فلم ما اوجبتم النية في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو اوجبنا في
الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا
للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم

كذا قاله الشراح وللقائل ان يقول هذا التفاوت ثابت بين الوضوء والصلوة
وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية
اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة
المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة وظني الثبوت قطعي
الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة
كالتي مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب
وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل
من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي قم فصل فانك
لم تصل والامر للوجوب ولما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب
في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي
الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك
اذ الاصل عدم الوجوب الا ترى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه عم نسي مسح راسه فذكره
بعد فراغه فمسح ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في آية الطواف
وهي قوله وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس
قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت
محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة

ان اراد به للزوج عن المهرة عندنا فهو كيفيد المفروض عند اصحابنا انما هو ربع الرأس وان اراد عند الشافعي فغير مفيد فكان الاولى ان يقول وان امكن العمل به حمله على الاول لنفيه كما في شرح الهداية للشيخ اكمل الدين ثم ان الاظهر ان يقال ادنى ما يطلق عليه اسم المسح كما في سائر الكتب

بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة أشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الأشواط والابتداء فالنص خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول نقدره ان في ثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح برأسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فبقي ذلك البعض مجملا او لان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولئن سلم الاجمال من حيث الابتداء والاولى ان يقال ثبت العدد وتعيين المبدأ بالاخبار المشهورة فيجوز الزيادة على الكتاب والتأويل اي يحمل تأويل الشافعي القروء بالاطهار في آية التربص وهي قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض فحمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام يجيء بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس بمأمور به وبان التاء في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء ولان الطهر مذكر

والحيض

والحيض مؤنث وتأنيث العدد عكس التوانيث والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلثة الى المذكر ذوي علامة التذكير وقلنا هذا ابطال لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يحتمل ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ارد النص الكتاب فلو حملناه على الحيض فطلقت فيها لا تكون تلك الحيضة محسوبا بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يلزم الزيادة لانه لو طلقها في الطهر لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض قلنا ذلك البعض لم يحتسب من العدة لم تكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه وتحليله الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره فان هذه موقوف على مسئلة تختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او اثنين فانقضت عدتها فتزوجت باخر

قوله وجعلية الزوج الثاني جواب سؤال وهو ان يقال ان في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره انكلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية وهو ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء اثر غيره كل شيء جعلها موجبا للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل بها في ان يجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المغيا لان الغاية بمنزلة بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له قبل وجود الاصل ولهذا لو قال اذا جاء رأس الشهر فوالله لا اكلم فلانا حتى استشيرك فاستشاره قبل مجيء الشهر لا يعتبر لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها واذا لم يعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من الطلاق كذا في كشف الاسرار

والمراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع

الاول بالطلقات ومن ذهب محمد

فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الثاني ومن قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي وزفر بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعد زوالها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب الامام عنهم بان محللية الزوج الثاني ثبتت بحديث عسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير

ثم جاءت تشهد بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال النبي عم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فجعل عم عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لا كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتكون حالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فيعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عم ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليلا لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين اي هنا كلام ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فكيف كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا وهو ظ والعسيلتان كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان

هدبة الثوب بالضم والضمتين خمل في اطرافه واحدة هدبة وفيه تشبيه لآلته بالهدبة من جهة الاسترخاء والضعف

قال في الكشف لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد

اي تقرر الكشف وتقرير بعض الشروح

[illegible]

لانه الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فلا يدخل تحت القطع ويضمن

وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة
مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي
يجتمعان لانهما مختلفان حكماً لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسبباً لان سبب القطع
الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلاً لان محل احدهما اليد ومحل الآخر
الذمة فمن قال القطع موجب لانتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه
لكن عُلم بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل انه تمسك
بخبر الواحد فقد اثبتم بالآية اشار المصنف الى الجواب بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط
عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في اللغة والشرعية اذا استعمل في
العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولانه الجزاء مصدر جزى بمعنى
كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية
وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه الجناية
على حق العبد جناية من وجه لا من وجه لانه مباح نظراً الى ذاته وانما حرم حفظاً على المالك فوجب
نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراماً لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون
حراماً لعينه فان قلت لو انتقلت العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا
من شرط القطع ان يكون المسروق معصوماً قبل السرقة حقاً للعبد وقد كان كذلك و
ليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحاً
وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائماً بعينه فله ان يسترده
وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر
يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت حرمة العين ثابتة واعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة

ولكنا نقول حقاً اذا قطع لان ما يجب حقاً لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين
ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما
فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد وان لم يقطع تبين انها
كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد فالقول
بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى
الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيراً له من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة
بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا
لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف حكماً ولهذا رجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط
في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير غصباً ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون
الخاص قطعياً في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق
لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده وتمسك الشيخ بقوله فان طلقها
وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما كذا في الشرح
فيما افتدت به فان الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق
الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وحل
الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب مذكور فان طلقها بعد المرتين سواء الطلاق مرتان
كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملاً بالخاص
بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور ثم
في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الجمع والارسال دفعة لم يرد حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك

لانه يذهب عليك العقد النفس للتكذيب

الا بشارة من عنه

يعني فان طلقها بعد الطلقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان توجب الفاء

الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لا يتصور الطلقة

الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعا

لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع

واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج

عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما

فيما افتدت في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد

جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا ويجب

التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور

الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة

بعد الخلع واما الانحصار فعن ابن تيم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله

الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي فقلنا انه رجعي

على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني

على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة

الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عم سئل عن الطلقة الثالثة

فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح

على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح

بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلا يكون

في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه

ابو سعيد

التهذيب للامام محيي السنة اي اذا زوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر

البالغة دون رضاها مفوضة يصح انعقاد النكاح قولا واحدا بعوض ويجب مهر المثل

بالعقد انتهى فالاحوط ان يقيد المفوضة ههنا بما عدا الصورتين ليصح اطلاق

قوله فيما سبق وعند الشافعي لا يجب

تحرى

ابو سعيد الخدري عن النبي عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ويجب

مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت

امرها الى وليها او زوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي

وجوبه انما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين

قبل الدخول فعندنا يجب مهر المثل وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة

حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول

فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف

بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا القياس يقتضي وانما عرف بالنص والنص ورد في المسمى

دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مفوض الى العبد عندنا وقال الشافعي تقديره

مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة

لنا قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الآية

عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد قربناه وان تبتغوا

متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون

ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد

لا بالاجارة والمتعة لقوله غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد

الا صحيحا بل يتراخى الى الوطء فيجب المال عند العقد على الباء للوضوع للالصاق فلما

المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو العقد الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي

المشروع وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نم اللزوم لان المهر يثبت بنفسه فيكون المال ثابتا

عند العقد سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص وبطل

وفي النهاية ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية وعند التسمية الفاسدة

اول الآية واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

لو قال الذي يجيء ايضاً كان احسن لئلا يتوهم اخراج التقدير عن معانيه فانه خلاف المراد، اي كونه بمعنى التقدير

قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفوراً رحيماً

فان قلت ثبت في الحديث ان النبي صلعم قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم
ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول بمعارضته نص الكتاب
او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله
كان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر
مقدراً الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
واما كونه مقدراً شرعاً فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك
ان متولي التقدير هو الشارع فمن جعل المهر مقدراً شرعاً كان مبطلاً للنص لا عاملاً به
اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال
فرضت الحبل الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها
وبمعنى الايجاب بالغ الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء
وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانهم يقدرون على المولى للاماء شيئا
ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا يقال في
الشرع يقال فرض القاضي عليه النفقة اي قدرها وسمي الفرايض فرايض لكونها سهاماً مقدرة
واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار
بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك
يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة
على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل وكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر الذي بمعنى الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير
كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان السجود المذكور

والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس

الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قاله الشراح
وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى
يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى
والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم والثاني
يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو ويراد من
الضرب الاول التسوية ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان قولهم
لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول التسوية ومن الثاني الضرب والآية ليس كذلك
لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم
فلتضمن معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك
التقدير لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك معلوم مقدار
فيكون مقدراً عند الله وذلك مجمل في حقنا فبينه النبي عم بالحديث المذكور ولئن سلمنا
ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجبه تعالى علينا غير معلوم وذلك مجمل ومنه اي من الخاص
الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول
عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل اذا كان على سبيل التضرع
لا يكون وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر الفعل
عمن هو ادنى حالاً من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امراً ولهذا ينسب الى سوء الادب
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقاً على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في تخريج الامر
من المضارع ذكر في الشرح الاكملي وفيه نظر لخروج اللام الغائب عن التعريف والاصوب
ان يقال المراد من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر غير ابتداء قول من قال

وانت خبير بان ذلك تعدد لما ذكره اصحابنا كل استدلال على المطلوب بوجه آخر فلا تعلق بتعدده وما ذكره ليس الا كتب القدوع

هذا القائل ليس على اطلاقه ولقد احسن صاحب الكشف حيث قال كبعض الالفاظ المشتركة

بلى ورنه تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء
وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف
المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه انه ان اراد اصطلاح العربية
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء
او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر على النهي
ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده يعني يختص المراد
وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة
اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس
كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين
تعرض المص لهما الجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة
وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي
فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مختصا به
مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف
بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما
الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق
الاصحاب في الاطلاق ناحقيقة

قدم الامر على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف
ولانه اول من تنظرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها
وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر
المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما
مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام مرقاة الاصول

ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا
لبعض اصحاب الشافعي اي المراد بالامر يتوقف بهذه الصيغ فقط
ولا يتوقف بدون هذه الصيغ عند الجمهور وقال بعض اصحاب مالك
ان فهم يعرف المراد بدون هذه الصيغ وعلى هذا ينبغي الخلاف
ان افعال النبي عم موجبة ام لا فعندنا ليست بموجبة لانتفاء
الصيغة وعندهم موجبة كالامر لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمي به اذ الامر
موجب ولو لم يكن الفعل موجبا كالامر لكان هذا اطلاق لفظ
الموجب على غير الموجب ولقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي فهو
تنصيص على وجوب اتباعه في افعاله واذا ثبت استعمال الامر
في الفعل كان حقيقة فيه لان الظاهر من الاستعمال الحقيقة وعندنا
هو حقيقة في القول فقط لان العبارات انما وضعت دلالة
على المعاني المقصودة ليبلغ العلم الغير بما في ضميره ولا يقصر العبارات
عن المقاصد والمعاني لان المهملات اكثر من المستعملات ولانه في
تحصيل الغرض المطلوب من وضع الكلام وهو ابانة المراد ولا يتحقق
انتفاء القصور الا بعد ان يكون لكل مقصود عبارة ثم سائر
مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارة وضعت
لها والمراد بالامر من اعظم المقاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبارة احق من غيره
فاذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فيكون لازما على معنى انه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة
الا ترى ان الاسد لما كان موضوعا للهيكل المخصوص لا يوجد الهيكل المخصوص بدون الاسد الا اذا دل
الدليل على ان المراد بالامر غير مراد بهذه الصيغة واذا ثبت انه حقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل دفعا
للاشتراك ولانه لو كان حقيقة في الفعل لصح ان يقال للقائم امر به ولان ما كان حقيقة في شيء لا يصح
نفيه عنه بحال كالاب لا ينتفي عنه هذا الاسم بحال والمجاز يصح نفيه كالجد يسمى ابا ويصح نفيه ثم ههنا لا يصح

تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا
كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب والنهي عن الوصال
هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ما روي انه صلعم واصل فواصل اصحابه فانكر
عليهم المواصلة وهو وصال الصوم بقوله عم ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل ان
فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه صلعم كان يصلي
باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما فهذا دليل على ان الفعل
ليس بموجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول لا انكار ثم
لكنه بين لهم ان صوم الوصال كان مخصوصا به عم ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني
وكذا في خلع النعال على الانكار باخبار جبريل عم وهو كان مخصوصا به صلعم فكيف يجوز
الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا دليل مشترك الالزام
بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة فهم الاتباع دليل على الوجوب
استفيد بقوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا
لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل امرا اي بالامر لانه
سببه اي الامر سبب الفعل فهو مامور به فيكون كما سمي المفعول بالمصدر هذا جواب
عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل
لان الرشد من صفات القول فالقول يتصف به كالفعل ولكن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لاقامة
سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم

وعندنا موجبه الوجوب لان الامر لما كان لطلب المأمور به قطعًا
فمطلقه ينصرف الى الكامل من الطلب لانه لا قصور في الصيغة
ولا في ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة فيكمل الالزام والكامل
فيما قلنا لانه مطلوب من كل وجه فاما الطلب مع وجود فيه
رخصة الترك وهو الندب فهو طلب من وجه دون وجه والموضوع
للشيء يحمل على الثابت من كل وجه وفيه رعاية للاحتياط كيف

موجب الامر الوجوب

لان الامر على صيغة افعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان صيغة
افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التاويل يجمع على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
اوامر جمعًا للامر مبنيًا على غير واحده نحو اباطيل في باطل وموجبه اي موجب الامر المطلق
الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء لقوله تعالى فاتبعوه متمسكين بانه لطلب الفعل
فلا بد من ترجيحه على الترك فادناه الترجيح الندب والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا
لان الامر يقتضي حسن المأمور به ومن ضرورته الحكم من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني غير متعين
احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر الامر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد
قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة رضي الله عنهم امتثلوا اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير
توقف ولو لم يكن موجبا الطلب لوجد دليلا اخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني
موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع وقبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى احل لكم الطيبات وما علمتم
من الجوارح والحظر لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى
الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكنا منعنا
في الامر المجرد في القرآن وهنا ذكرت قرينة على الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا
فلو وجب لكان علينا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانعقاد الخيرة
عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنقل

وهو قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد
في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وايضا
دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنقل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والحاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر الله او امر النبي ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر
لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا
اذا كان المأمور به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي
ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة
كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد
مخالفة الامر انكار حقيقته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء
عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما
اعتقاد حقيقة الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيقته لا موافقة الامر فان
هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد
والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما يلحق به الوعيد وطاز الاجماع
لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل
في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب ترك المأمور به اذ لو
لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع على ان موجب الامر الوجوب سوى ما قال دلالة الاجماع
لان الاجماع لا ينعقد على نفي المدعى ولا يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الله

قال البيان الفاني الماضي المنقول الاستفادة من موارد اللغة لا الدليل العقلي المفايد لان البحث لغوي انتهى والظاهر ان مراده بالدليل العقلي ايضا

والا لا يعتبر المطلب ذلك لا المعنى المشهور حاشية

والدليل المعقول وهو ان تقاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص فلفظ الماضي موضوع للمضي وكذا لفظ الحال واحتمال ان يكون للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه ثم سائر المعاني التي وضعت لها الالفاظ كانت لازمة مطلقا الا ان يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المامور به بهذه الصيغة يكون حقا لازما لها على اصل الوضع كشف الاسرار

ولانه موجب الامر الايتمار لغة يقال امرته فأتمر كما يقال كسرته فانكسر وعدمه فانعدم فهذا يقتضي ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار الا ان الوجود لو اتصل بالامر لسقط الاختيار من المامور وللمامور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا لانه خلقه مختارا او كان مجبورا عليه وليس له اختيار كلي فذا من خواص الالوهية ولكن له الاختيار بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام على الايتمار فتراخى الوجود الى حين اختياره تفاديا عن الجبر وبقي الوجوب المفضي الى الوجود حكما قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن الا يرى انه لما انبأنا الله عز وجل لا اختيار له انبأنا عن الايتمار مقرونا به فقال كن فيكون فلولم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام ان يكون مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد والمعنى انا نقضي من الامور وارادكونه فيكون من غير توقف ولا قول ثمة لان المعدوم لا يؤمر او كما استقام قرينة للايجاد كما هو مذهب الفقهاء فعندهم في الايجاد التكوين وخطاب كن من غير تشبيه كما زعمت الكرامية بان كلامه حادث في ذاته ولا تعطيل كما زعمت المعتزلة فعندهم انما صار متكلما بخلق هذه الحروف في اللوح وهو تعطيل اذ المتصف بالتكلم من قام الكلام بذاته وقد اجرى سنته ان يقول في الايجاد كن اخبر من به كما نطق النص وما هو كائن في علمه كالموجود فصح الخطاب وفائدة اظهار العظمة واعلام الملائكة بذلك الفعل وقال ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فجعل القيام موجب الامر في ما لا اختيار له وهو دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر بس للايتمار ليس بموجب الامر لانه كما يقال امرته فأتمر يقال امرته فعصى وليس العصيان موجب الامر انما يقال امرته فعصى لما ان الايتمار تراخى الى حين اختياره وجاز ان لا يختار الايتمار وتمسكوا بقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة على انه للوجوب فان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيلزم انتفاء الامر لوجود المشقة لكن السواك مندوب فيلزم ان لا يكون المندوب مأمورا وهو المتم لانه اعلم ارادة الوجوب بقرينة المشقة كشف الاسرار

ثم البيان انه انما ينبغي اجعل المعتبر بها المعنى عن الايجاب والطلب كان اظهر

تدل على الطلب ولذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي هو ان كل مقصود من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلان وضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار اي الامتثال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن فالمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ايتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة والندب لما تبين ان موجب الامر الوجوب

وقد كان

١٩

بقي الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او انه يحتج بالرأي فان الكل يقيد عيد ... والنفي المعتبر ... عليهما ... الواجب

وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب مما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه كما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصلا اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم استحقاق العقوبة بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين متنافيين لازمهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت حكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا فيكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى هذا الاولى

للفعل

تقصيد للترك

قيل عليه ان معنى الامر حرج لا يكون ...

اللفظ

الندب مع جواز الفعل مع امتناع الترك

مطلب الامر لا يقتضي التكرار

يعني قولنا هذا الامر للندب او للاباحة اذا المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه
للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة
انه قال عند ذلك كما اذا قلنا رأى حيوانا ناطقا حيوان يعلم من الاول انه اراد
بعض الكلام من غير الموضوع له المعنى المجازي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف في تفسير الغير
في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الاجماع من التحقيق وبه يسقط نظر بعض المحققين
بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي بالوجوب
لما فرغ من بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص
هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان يفعل فعلا
ثم يعود اليه قال بعض اصحابنا انه يوجب التكرار المستوعب بجميع العمر الا اذا قام دليل
لا بدل انه فرع حاسن كان بعض اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال افي كل عام هذا ام للابد
فان قلت لو فهم لما سأل قلت سؤاله لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه
من التكرار حرجا عظيما فقيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك
اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله لان اضرب يطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات
تخص لكنها تحتمل العموم ويحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تع وادعوا ثبورا كثيرا او صبغ
بالكثرة ولو لم يحتمله لما ذكر سواء كان متعلقا بالشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بالوصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف
الدلوك بها او لم يكن قال بعض اصحابنا انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا
بوصف لان الفعل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا
وفي السنة ايضا كقوله امر الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ الوضوء يتكرر بتكرر الدم

مبحث تنوع الطلاق

لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة
بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال اي الزوج
لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع
ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمله ولا تعمل نية الثنتين
يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين لا يقع لانه ليس فرد حقيقة ولا اعتبارا
والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله
والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت
الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لم لم يحتمل الفرد العدد
لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر
وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضوعه الاصلي ولذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة فماتت قبل ذكر العدد
لا يقع شيء وللقائل ان يقول هذا بعد التسليم يشكل لان الواحد موجبه فكيف التفسير به
تغيير بل يكون تقريرا الا ان تكون المرأة امة فيصح الثنتين لانهما جنس طلاقها و
لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا انه اي المرأة تقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس
لما وانه التعليق ومن الاجنبي لا يقتصر فان قلت ينبغي قوله طلقتك مثل طلقي فلا
صحت فيه نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به ضرورة ليثبت صدقه
وهي تقع بالواحدة لان المقتضي لا عموم له ولنا قوله طلقي فانه لا اثر في ايجاد المأمور به
وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة
من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد

والمثنى بنوع لانه لا انه عدد بحقيقة وبين العدد والفرد تناف بحكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه في هذا الان الثابت به طلب الفعل والتكرار خارج صيغة الفعل ولا دلالة للموصوف
على الصفة ولهذا يقع نية الثلث لانه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا وان كان له اجزاء حقيقة الا ترى انك اذا اعددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا فانك تقول
التصرفات المملوكة هي النكاح والطلاق وكذا وكذا كما انك تقول نعم الله تعالى ذو الطعام وكذا وكذا فوقوع هذا الاسم على الثلث باعتبار انه واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما
فكان احق بالاسم الفرد عند الاطلاق من الثلث والثلث فرد حكما فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة بل يكون موجبا ولا حكما
حتى يحمل الا ان تكون المرأة امة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها كالثلث في حق الحرة وعلى هذا سائر اسماء الاجناس اذا كان فرد اصيغة كمن حلف لا يشرب ماء
او الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه يصدق كما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوزا
او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صيغة الفرد حقيقة او حكما ومثل لا اكل طعاما ونحوه او ذلك كمن حلف لا اتزوج
النساء او لا اشترى العبيد ولا اكلم بني آدم ولا اشترى الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه
جمعا الغي معنى التعريف المستفاد باللام والاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية للامرين اما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور

سواء قيد بوقت او مكان او شرط او لا وهذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار
والتحمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع
على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك
لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع
الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد انه لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن
لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان
قال الشيخ ان الانسان اسم جنس فلا يعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد
ايقاع كل فرد من افراد الفعل بمعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان
جمع راكب اضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان
بعيد منهما اي من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فبالاسباب هذا جواب
عن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر يعني تكرار مدلول اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط
الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فكان قلت كلا منا في تكرار موجب الامر وهو
وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار
في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب وهو انما يحصل من الوجهين فالقول بالتكرار لكنا
نسنده الى السبب وهم يسندون الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد
عندهم فان قلت هذا يشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول
قلت الا ان اذا جعل شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت
علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين لا بالاوامر فيوجب اللغة حتى لو قال العبد
اشتر اللحم ان دخلت السوق فان الامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان حاله او ذلك على الدليل ما تكرر

اجيب بان المراد به مقابل المثنى والجموع والمنع مكابرة لان المراد
بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته
منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هو هو
لا دلالة له على العدد من حيث هو هو ولا دلالة للعام على الخاص
اصلا والدليل خارج ايد عليه طريق استعماله فيه قطعا
مرقاة الاصول

قيل الاسم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد يستعمل في
ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان
زعم انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا يعني باحتمال الامر
العموم سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الحكمي ان كون
ذلك الفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في
المفرد العاري عنها فاين احدهما من الآخر مرقاة الاصول

وما تكرر من العبادات كالصلوة والصوم ونحوها فبالاسباب لا
بالاوامر وهذا ان الصلوة تتكرر بتكرر وقتها الذي جعل سببا
لها وكذا الصوم يتكرر وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان
وكذا العشور وكذا الكفارات باعتبار الامر لا تستوعب الاوقات
بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به اذ ليس في اللفظ اشعار
بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض وهو باطل
بالاجماع ولئن اشكل على الاول لانه من الجائز ان يكون سبب الحج
ما يتكرر وهو وقته كالصلوة والصوم ومن الجائز ان يكون سببه ما
لا يتكرر وهو البيت حيث قال عليه السلام تقديره ان السبب هو البيت
وقوله عليه السلام نعم لا انها للتاكيد مردود بانه قياس
وبالتزام فانها خبر الفعل ابدا ممكن والاشتغال ابدا الا
ولا يقال الامر نهى عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع
كشف الاسرار

على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار يملك المرأة في قوله طلقي نفسك
وهذا بعينه علة لصحة الثلاث
ان تطلق نفسها اثنتين اذا نوى الزوج بهما لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى
واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها
ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد
اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا تقطع
رجله اليسرى وان سرق ثالثا لا تقطع حتى يتوب وان قال الشافعي ان سرق ثالثا تقطع
يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى ثم حملها على اليمين ابطل
اطلاق الايدي وصيغة الجمع بمعنى التثنية لما بينا فلا يكون ذلك جرى مجرى النسخ عندكم
وانتم تمسكوا بانه مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد به السرقة
الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقة لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت
السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وهي اليمين
بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وكان ابو بكر وبالاجماع فلم يبق غيرها
مرادة ولم يكن هنا تكرار القطع بتكرار السرقة لان المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا
لان المحل هو البدن باق وهو جواب عن ان يقال ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق
وقوله تقييد المطلق نسخ غير مفيد لانه استدلال بالاية ثم يصار الى مثل ذلك اذا كان في
مقام الترفيه واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في
صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم احتمال التكرار شرع في بيان ذلك الاداء

وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه عن العدم
الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء
وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل هذا اشارة الى ان المراد منه اشغال
الى الذمة قبل [illegible] بالامر نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب
فان قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمة لا يتعرف فيه فان تسليم الافعال
وهي اعراض غير متصور قلنا لما حكم الشرع بجوازه شرعا ولهذا توصف بالبقاء كما قلت
تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها كما قلت العينية والمثلية
ليست بالقياس الا ما في الذمة [illegible] بل بالقياس الى ما علم من الامر
فان المأتي به ان كان عين ما علم ثبوته بالامر فاداء زاد المنتخب قيدا وهو المستحق في الاداء
والقضاء لان التسليم الغير مستحق لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا
القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم المستحق لان الامر ورد به ولان معنى التسليم يحصل
وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان
التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليتم غير الموقت كالزكوة
والكفارات يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خص
الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من الفعل
بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضى النفل لانه
غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت
كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المامور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه
لا يكون قضاء قلت الواجب بالامر تسليم مثل الواجب عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد

ويستعمل

ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت
ان اؤدي ظهر الامس مكان القضاء ومكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا اي اديت لان المراد الجمعة ولا تقضى مجازا وهو من كلام الله متعلق
بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس الصحيح لوجود تسليم الواجب
فيهما لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل
فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود
في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في
تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم مشايخنا العراقيون وعامة اصحاب الشافعي
فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة
في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من
رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل
بما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لان
الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فيبقى ما فات
كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على فعله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل ما فات
يصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يقضي المنذور
لان نذر ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نم فان الوتر سنة على قولهما واحد الروايات
عن ابي ح وان لم نسلم فيقضي وثبت بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعي عام قلت

مطلب في قضاء المنذورات المعينة

الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخفى وانما هو بدلالة وانما ذكر الناسي

والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا

فيترك القياس فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه

اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت

الحق به المنذورات المعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب

عند المحققين خلافا لبعضهم لعدم ورود النص وفيما نظر فائدة الخلاف هذا اذا فات

المنذور لمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء بالاتفاق لانه لما فوته فقد

ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم

فعلى هذا تظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول الواقفين

لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يتناول

انه مأمور به بعده ولو امر به يكون بغير الامر الاول واليه مال الامامان الاجل

والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من

فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها

في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار

قضاها بالليل سرا او لقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام

باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل الا انه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة

من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت

صلوة في الصحة فقضاها في المرض بجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك

قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها

مطلب دليل قضاء الصوم والصلوة من الاية والحديث

وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فيثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص

كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط

وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء

المنذور بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب الاداء قلنا القياس

مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم

والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر

رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا اشارة الى

سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي

ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف

في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لان الاعتكاف

لا يصح الا بالصوم مع انه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولا يجوز قضاؤه في رمضان اخر كما

ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فعلم ان وجوب القضاء في

لا بالسبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جوابا عنه او ردنا انما وجب القضاء

بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف

ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت

ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بانه لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق

عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو

رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو

الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة

وهو الوقت لانه نقصان ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا بقي خاليا عن الفعل كان كاملا

مبني على ما سبق منه من ان تلك النذر صار بالانفصال عن صوم الوقت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت وان لم يكن من قبيل الاعتكاف الواجب مطلقا

يعني بعد رمضان المنذور فيه

وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من النفس كما ان النفل بتحريمة مبتداة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرط الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان لم يكن لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده وهو لا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة الا على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فالتزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نذر مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه مع توفر حقه من الواجبات والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه بنقصان وصفة وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر

في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا امثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي لكن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو منفرد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام حاله مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فاته اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا مجازا لا فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء فانه مقصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب ليتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان تكون في موضعها اذ في غيره كالمفازة لغو لان حاله يبطل عزمه

وبالثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة

وكذا الكلام في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ... وصف ثابت في الذمة ... المؤدي بمقابلة عين الواجب جعله عين الواجب

اعترضت على الاداء ومن الرابع بانه اذا تكلم بطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه
لكونه مؤديا قال مولانا السراج الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبها
فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهه للقضاء لا يقتضي
فلم يحكم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة لا يعتاد كلامه ويمكن
ان يجاب عنه بان هذا الشبه لم يجابل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا
بجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق
العباد فقدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء
لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم
عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منها ثابت في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه
وهو حرام فان قلت اذا كانا اداء كاملا فالقبض فيهما قلت القبض فيهما اداؤه ذاتا
ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او اتلف مال الغير
في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية مستحق بها رقبته او دين وهو اداء قاصر
وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية وفي قصوره انه اداء الا على الوصف الذي وجب اداؤه
وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية
او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن واما كونه قاصرا
كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه
عن التسليم ثم يتعين على القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا
وسلمها المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها

اذا تزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلمه اليها يكون اداء لانه تسليم المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها ان تمتنع من القبول الا انه شبيه بالقضاء
فان بالشراء الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها فهذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده ففي هذا الوجه شبه القضاء لان تبدل الملك يوجب
تبدل العين حكما كما في حديث بريرة فقال هذا لحم تصدق علي يا رسول الله فقال لم هو لك صدقة ولنا هدية فهذا يعرف ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف
الاعيان حكما

هذا تفريع على كونه اداء وكذا اجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلم فان قلت
ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من
المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت لان بالاستحقاق ظهر ان البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم لان
الموجب لتسليم العبد هنا قائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه
فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه وسائر تصرفاته لكونه صار في ملكه
نفسه دون اعتاقها وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان
تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا ترى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري
جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر فتبدل الصفة يتبدل الذات حكما لان حكم
الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات
اذ لو كان كذا لما تغير كلم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فيتبدل
البعض بتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التعلق
بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات
والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهو ما روي ان النبي عم
دخل على بريرة رض فاتت بتمر الصدقة وكان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا
فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله وقال لم هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل
تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا اي لعين القاضي الصورة
المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة
على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان ابا حكم المستحق بعينه لعاد حقها

وكونه يجعل فيه القرض في حكم الإعارة لكان مبادلة الشيء بجنسه نسيئة فيكون ربا لفضل النقد على النسيئة
عناية

فإن القرض في الابتداء يكون عارية وفي الانتهاء يكون معاوضة فبالنظر إلى الابتداء لم يلزم الربا وبالنظر إلى الانتهاء يضمن بالهلاك والاستهلاك
عناية

## مطلب لا يجري في القرض الربوا

ولم يعبّر بالقضاء وإنّما جعل أداءً يشبه القضاء ولم يعكس لأنّ جهة أدائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الأصل كالأداء فإن قلت لم لم يذكر المصنف تسليم الدين أنّه من أيّ قسم وقد جعله فخر الإسلام من الأداء الكامل وهو مشكل لأنّ الديون تقضى بأمثالها وعلى القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لأنّه وصف ثابت في الذمّة فجعل تسليم العين كأنّ الدين كتسليم الدين حكمًا لأنّه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك وأمّا القرض فتسليم عينه ممكن وكان تسليم مثله قضاء والقائل كان ينبغي أن يكون قضاء القرض قضاء يشبه الأداء لأنّه قضاء حقيقة وأداء حكمًا لسلوك طريق الإعادة حتّى لم يجر فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء أنواع أيضًا أي ككون الأداء أنواعًا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبه الأداء وهو أيضًا قسمان قضاء بمثل معقول وهو أن يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لأنّه ينفيه وما هو في معنى الأداء كالصوم أي كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له أي الصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول ومعنى الفدية وهو نصف صاع من برّ أو صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائمًا كالشيخ الفاني فلا يعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى أمّا صورة فظاهر وأمّا معنى فلأنّ معنى الصوم إتعاب النفس بالكفّ ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنّه جاز بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الإسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبيّن الله لكم أن تضلّوا أي أن لا تضلّوا قال الإمام الزاهد هذا التأويل غير صحيح لأنّه قال تعالى وأن تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حقّ العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم إن أفطروا فدية وكان الأغنياء يفطرون ويفدون ثمّ نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالإجماع

## مطلب للفدية

كذا فسّره ابن عباس رضي الله عنهما وتبعه قتادة حيث قال رضي الله عنه لا يطيقونه بإثبات لا كما سيجيء

وجوب الفدية ثبت بالنص أو الإجماع

دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وأن تصوموا معطوفًا على الكلام الأوّل وهو كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البرّ لا بمعنى الأخير ويمكن أن يكون معطوفًا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بسبب الكبر والهرم بطريق اليسر وإن كانوا متمكّنين على طريق العسر فتحمّل الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنصّ وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن أدرك الإمام فيه وخاف أن يرفع الإمام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائمًا فإنّه يكبّر للافتتاح أوّلًا ثمّ يكبّر للركوع ثمّ يكبّر تكبيرات العيد في الركوع من غير أن يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الأداء أمّا كونه قضاء فلأنّ التكبيرات قد فاتت عن موضعها وأمّا شبهه بالأداء فلأنّ الركوع يشبه القيام حقيقة وحكمًا أمّا حقيقة فلاستواء النصف الأسفل والانحناء غير مانع لأنّ قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة وأمّا حكمًا فلأنّ مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال أبو يوسف لا يكبّر تكبيرات العيد من أدرك الإمام في الركوع لأنّه لا يقدر على إتيانها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت إذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكلّ فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو أنّ الفدية في الصوم ثبتت بنصّ غير معقول فكيف أوجبتم الفدية في الصلوة بلا نصّ قياسًا على الصوم فأجاب بأنّ إيجاب الفدية فيها للاحتياط بيانه أنّ ما ثبت بعجز الصوم يحتمل أن يكون معلولًا بالعجز وأن لا يكون معلولًا فيجب الفدية في الصلوة لأنّها نظيره في كون كلّ منهما عبادة بدنية وإن لا يكون معلولًا فتكون حسنة مندوبة يمحو بها السيّئة فقلنا بوجوبها احتياطًا ولهذا قال محمّد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه إن شاء الله تعالى أي قوله يحتمل أن يكون معلولًا بالعجز مشكل لأنّ بناء الحكم على المشتق يؤذن على الذين يطيقونه دليل على عليّة وصفه كالتصدّق بالقيمة أي كما أوجبنا التصدّق بقيمة المعيّنة بنذر الفقير أو شراء وبقيمة الأضحية إن استهلكها والتصدّق بعينها حقيقة

## مطلب وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط

وأمّا إذا علم أنّه يدرك الإمام في الركوع فيأتي بتكبيرات العيد قائمًا
عزمي زاده

لأنّ فواتهما لا إلى خلف بخلاف التكبيرات لأنّ لها خلفًا

والإجماع من الآل والدليل الاحتياط قال لو لم تكن الفدية في الصلاة للاحتياط
عزمي

ولا يقال إنّه قياس إذ لا نصّ فيه
عزمي

دون النص

انه لم يسقط عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين
اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم
لينزول كلما فيها من اوساخ الذنوب والآثام ولتكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس
اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول
تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة
منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا ولو اذا جاء العام القابل
لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون
الاراقة اصلا فان قلت اذا نقل الشرع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن
اعتباره بعد فواته قلنا لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة
الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء
بيانا بان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء
بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو سابق
اي الكامل هو سابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل
لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق
في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان
المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء
قاصر ولو اخر المص قوله وهو سابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم
يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل
وقضاءها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنا قلت لان الثابت في الذمة

اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر
ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول
لان المماثلة لا تعقل بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما
بالنص بخلاف القياس كيلا تصير الدماء هدرا فقيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان في حالة
عمدا واصل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو سابق واداء القيمة هذا
نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي
ان يقول وقضاء القيمة واجيب بان الاداء يستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء
اعتمادا على بيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا
لان جهالته جهالة في الوصف لان الجنس معلوم فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح
دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن
اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما
للمسمى حتى تجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر على قبوله
وانما تخير الزوج لان التسليم عليه واجب بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف
تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فتخير الزوج بخلاف المعين لانه معلوم بدون
التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون
القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وفي مسئلتنا
القيمة لم تجب بالعقد لانها ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بها هذا
اي ما حل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رح في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص

تفسير لا يطابق المفسر اذ لا دلالة فيه على ان للولي ان يقطع قطع الان يقال ان ذلك عليه عبارة المصر بالاولوية ويكون التفسير المذكور راجعا الى الحاصل عزمي

بدا رجل ثم قتله قبل ان يبرأ يده عمدا فللولي فعلهما اي يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قالا صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين او احدهما عمدا والاخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص اخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والاخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بعد القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة [...] في صورة الفعل ايضا فيخير بينهما الولي بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا فان قلت ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل لانه يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا ينفي المثلي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم الغصب كونه يوم انعقاد سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب

وقال لا يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق موجب القطع فكان القتل من الولي مثلا كاملا لان مثل اجرائه للقتل وقال ابو حنيفة هذا باعتبار المعنى فاما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل والقتل بعد القطع قد يكون تحقيقا لموجب القطع ...

اي ساقط من وضع عنه الجناية استقطها ثم انه مما يجب التنبه له في هذا المقام ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء في شيء وهو ظاهر لكنه انما اوردها استطرادا من جنس نهاية اخلفه تحت قوله وهو السابق كذا في شرح المغني عزمي

ضمان المغصوب

اي وفيه اشارة الى ان المراد بيوم الخصومة يوم تمام الخصومة بانفصال القضاء عزمي

ووجود العجز عن رد عين المغصوب يتحقق فيه لسكن الا ان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن المثل الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او ركب دابته وعند الشافعي تضمن بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر ولا اجرا ولا يضمن منافع الحر لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها اتفاقا بخلاف العبد الاظهر على وجه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على الخلاف الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالاعيان فانا نعلم انما نقوم بمنافعها وشرعا لانها خلقت لمصلحة الادمي كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة وهذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا او ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية لا تثبت الا بالتمول وهو صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين بل كل عرض لا يبقى زمانين والمنفعة محرزة بالاجارة انما قامت بها بطريق الاجارة ضرورة لا تعدي الا بحكمه في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز

منافع المغصوب لا تضمن بالاتلاف

اي للشافعي في مسئلة الاتلاف المذكورة في المتن عزمي

هو مهر المثل وقيل مقدار اجرة الوطء وهو ... في الدرر

الحاصل ان المباشرة في ... كني به عن الفرج ... كذا في المغرب

وَلَا بُدَّ أن يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئاً فشيئاً ولكن لمّا
أكثر وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فإن قلت
ثبت التقوم بالمنفعة في غير العقد كما في وطئ جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا
منافع البضع الحقت بالأعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكماً والقصاص
أي قطعنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص
الدية عندنا ويضمن عند الش في يح لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس
بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز
فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرع الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس
عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها
ثلث مسائل معمول لقوله قلنا وليس كلها معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على
كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان
العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة الشراح حينئذ يبقى المتفرع عليه
والقاصر انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته
المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الش في
مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزوال
فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال
حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يملك بخطر لا يعظم
واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي لا عوض ولا شيء
بدل الخلع بدلا عما ليس بمال وتزوج الولي الصغيرة على مال لا يصح الطلاق ولا يلزم عليها المال

قال في التلويح ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب عليه تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ... من غير ان يحكم الله بشيء من ذلك والشارع ... اقتصر على ذكر دليل في افعاله تعالى ... لبيان حكم افعال العباد وذكر دليله

لا نقول بعدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان
بلا شهود يضمن لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوك المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه وقد يقول
بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك
النصف بشهادتهما وهو تأكده عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن
ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر وهو نوع
حكم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله ان الله لا يأمر بالفحشاء
اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح
والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق
للمدح والذم كالعبادات والمعاصي والخلاف بين العلماء انما هو بالتفسير الثالث والاولين عقليان وانما
بالتفسير الثالث قد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه انما عرف
بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله بالعقل وفعله
وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وخلق بعض الاشياء حسنا
وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وانه خفي على العقل لحكمة فاظهر الشارع
بالامر به فيكون الحسن مدلولا له فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه
اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان
في الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا امن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول
فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا بعينه ويشترط في النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به
حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه لهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به
لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي

هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مسائل المعقول والمنقول ... [illegible]

وما اعتبار الاول لحسن لذاته ...

حسن لعينه

لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة
وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فمرجع الى محل الكتاب وهو اى الحسن اما ان يكون
لعينه اى يدركه العقل بلا واسطة وهو اى ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر
ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيد
اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا
او يقبله اى يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم
اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه بما حسن لمعنى في غيره
اى غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة
حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون
من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول هو ان قوله ملحقا قسم لان يكون لعينه بل ليس كذلك
بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث
درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنا لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها
اضاعة مال ولا لغيرها لان الواسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه
ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه لا يقبل السقوط
اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفرا ... مثال لما لا يقبل السقوط
وصفا لا اصلا الاقرار باللسان وصفا فان امثلة ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر
على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان وصفه وهو حسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان
ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل ممنوع قلنا هذا ممنوع اعتباري لا حقيقي وجوده محل
يقوم بحقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله

والصلوة لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم ...
الى الله وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما يطيع ثم اول اذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله ...
كل حركة تكبير فدل ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم ...
حسنة دائمة واستقبحت اوقات مخصوصة واحوال معينة ... فانها لا تكون في غير حينه ...
في الايمان بخلاف الاقرار فوجوده دليل وجود التصديق وعدمه دليل عدمه اما الصلوة فليست دليل التصديق وجودا وعدما وقد تدل عليه ...

بيان حسن الصلوة

لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس
ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال
لما يلحق بمعاني الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة
بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم فانه تجويع النفس ومنع
ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله الى داود
يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة
وهو في ذاته كسفر للتجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال العتبي ...
ما انت بالحكمة الا الوادي شرفك الله تعالى على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله
اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله
وكذا حاجة الفقير بخلق الله صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قلت
هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله لا باختيار العبد ولكن كل منها ليست بواسطة
اذ الاحسن فيهما انما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت النوع والقهر يحصل
علاقة مصدر المجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون
حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان
ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة الامر قلت الحسن المراد من قوله لعينه ان يكون
الحسن ذاتيا للمأمور به بل المراد ان الحسن قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل
قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اى ذلك الغير اما ان لا يتأدى
بنفس المأمور به او يتأدى او يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به
كالوضوء مثال لما لا يتأدى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى الصلوة

كالوضوء والسعي الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى في غيره لان السعي في نفسه عمل مباح والما حسن لانه يتمكن به من اداء الجمعة حتى اذا تمكن منها بلا سعي او سعى الى الجمعة سقط الامر
ولا يتأدى به الجمعة بحال والوضوء من حيث انه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الصلوة
ولا يتأدى به الصلوة بحال ويسقط الوضوء بسقوط الصلوة ويستغني الصلوة عن صفة القربة في الوضوء حتى جاز الوضوء بغير نية ومتى هو ليس باهل لاداء العبادة
وهو الكافر من حيث انه جعل الوضوء نفسه في الشرع قربة لا يصح بغير نية الا ان الصلوة تستغني عن صفة القربة في الوضوء كشف الاسرار

وهي لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد
مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب
وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى
بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد
ولو جعل الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار
الجهاد ملحقا بالحسن كالزكوة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء
والدفع مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست
حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي
وهو يتأدى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال
للشرطية واما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها
المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر
الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن الذي
لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا للحسن في شرطه فتخصيص الكل
هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على
قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم
جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل
من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها
متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود
وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط وهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات

وانما الجهاد فانه ما حسن لذاته فانه في نفسه تعذيب عباد الله
وتخريب بلاد الله وهدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه
من اعلاء كلمات الله وكبت اعداء الله وذا باعتبار كفر الكافر
وصلوة الجنازة ليست حسنة لذاتها لانها لو اقيمت الصلوة على الكافر والمنافق
وهي عبادة وانما صارت حسنة لاسلام الميت وهما معنيان منفصلان
عن الجهاد والصلوة حتى لو اسلم الكفار لم يبق فرضية الجهاد الا انه
خلاف الخبر قال عم الجهاد ماض الى يوم تقوم الساعة واذا صار حق
المسلم مقضيا بصلوة البعض سقطت عن الباقين لحصول المقصود ولو كانت
حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظهر عن غيره ولما تأدى المقصد
بنفس المأمور به اشبه القسم الاول كشف الاسرار

وهذا القسم يسمى جامعا لانه يجمع القسمين اي ما حسن لمعنى في عينه مع انواعه الثلثة
وما حسن لمعنى في غيره فالايمان حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في
شرطه وهو القدرة وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء
والجهاد يكون حسنة لمعنى يرجع الى الذات او الى الغير ويكون حسنة ايضا
للحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط اعني القدرة يختص بالاداء
دون القضاء على معنى انه يجب القضاء وان لم يكن له قدرة اصلا حتى
ان الفائت من الصلوة وان كثرت والصيامات وان تعددت
والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز عن
التلافي ساعة من غير تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص
النص ينفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا يعرض للقضاء
ولان القدرة شرط وجوب الاداء فاذا وجب الاداء فقد وجد شرطه
ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب
فلا يشترط في القضاء القدرة التي هي شرط وجوب الاداء وهذا اذا
فات الاداء بتقصيره ظاهر لانه جعل الشرط كالقائم حكما للتقصير
فان فات لا بتقصيره فكذلك لانه حال بقاء الواجب وشرط الشيء
لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في النكاح ولهذا لا يسقط
بالموت في احكام الآخرة اي في حق الاثم حتى اذا لم يكن المكنة قائمة
عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يأثم لانه لم يصب المكنة وهي
شرط وجوب الاداء وما لم يجب لا يأثم بتفويته ولهذا اذا هلك المال
بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب لان التمكن من الاداء
بملك المال كان شرط وجوب الاداء فيبقى الواجب وان عدم هذا
الشرط وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك
قول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كشف الاسرار

٤١

اعلم انه يشترط لنفس الوجوب وجود السبب والاهلية ولا يشترط القدرة الحقيقية ولا المتوهمة لانه يجبر الحق الله ثم يفرض متناول وجوب الاداء يشترط معه تلك القدرة
المتوهمة المحتملة للوجود دون حقيقة القدرة اذ بوجوب الاداء يوجد الاداء لان الاداء اختياري ولوجود الاداء يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لان الواجب
اداء ما هو عبادة وهو فعل يفعله العبد عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه وذا لا يتحقق بدون هذه القدرة حتى انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر لان لا يتأدى
المأمور بالقدرة الموجودة وقت الامر بل بالقدرة عند الاداء اذ الاستطاعة لا تسبق الفعل فعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر كعدم المأمور لان كون الفعل مأمورا به
لا يتوقف على حقيقة القدرة بل يتوقف على سلامة الآلات وصحة الاسباب كشف الاسرار

ولا يجوز ان تكون قبله للتنازع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون
شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل
بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ويلزم ان لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق قبل المباشرة
مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على
عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا حتى ازاله بعد صحة تعلق قدرته
وقصده لايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قوة مؤثرة عند انضمام
الارادة اليها وهي سلامة الآلات والاسباب فهي سابقة على الاداء وتلك على
نوعين نوع يتمكن الفعل به غالب العبد عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه
اهلا لاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء بعينه وقدرة يصير الفعل بها
في حيز الجواز عقلا وان كان يتعذر وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء خلفه وهي لم
اي القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به نوعان مطلق يعني عن اعتبار قيد
وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط
في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان لعينه او لغيره
ولو قال به القدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى
واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق
عليها غير صحيح قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فاته
صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الحالة لان الاداء ليس تكليف
بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول ... شرط

لوجود شيء لا يلزم أن يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من أوجب القضاء بالسبب الأول وأما عند من أوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لأنه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لأن النص الجديد أوجب إسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها إذا ذكرها أي فليصل تلك الصلوة الواجبة غاية أنه أثبت خلفه الأولى ما قال بعض الحذاق لا فرق بين الأداء والقضاء لأن الأداء إن كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وإن كان بغيره يشترط توهمها كما في النفس الأخير فإن القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر أثره في وجوب الإيصاء وإن قلنا بتوهمه أي بتوهم ما يتمكن به الأداء لا حقيقته وهي إنما تشترط للأداء إذا كان الغرض هو الأداء حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه أداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس وإمكانه عقلا وإن كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عم على ما روي أن سليمان عم لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فأهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الأعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا الآية حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها جازاه الله بأن أكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الأنبياء ويجوز أن يؤول عقر السوق وضرب الأعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لأن القوم لم يتبعوه ولم يغلطوه كذا في شرح التأويلات ثم ينتقل إلى لزوم القضاء للعجز عن الأداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لأن السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون آثما لأن المقصود باليمين تعظيم المقسم



## للقدرة الميسرة

وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لأن الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزمه الحج باحتمال هلاك الزاد والراحلة و كامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للأداء أي الموجبة ليسر الأداء على العبد سمي بالكامل لأنها زائدة على الممكنة لأن بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت إلا التمكن وليس معناه أن المأمور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة إلى اليسر بل معناه أنه لو أوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا لكن الله أوجب الواجب بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من العسر إلى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في أكثر الواجبات المالية دون البدنية لأن أداءها أشق إذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب أمر شاق وحكمه دوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لأنها شرطت في معنى العلة لتغير الواجب من العسر إلى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فإن الأداء ممكن بدونه إلا أن اليسر يحصل به كيلا ينتقص أصل المال فإن قلت بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة كاستغناء الشرط قلنا فيجب أن لا يشترط دوامها لبقاء الواجب نعم إذا أمكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لأن اليسر لا يبقى بدونها فإن قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي إذا هلك بعض النصاب لأن النصاب شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فإن الواجب ربع العشر وأداء درهم من أربعين كأداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الإغناء والإغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتمليك لا يتحقق من غير المالك وأحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره

قوله لعدم بقاء القدرة صح وبهذا يندفع ما يقال ان تفريع سقوط الزكوة بهلاك النصاب ليس كذلك كما صرح به الشارح قبل اسطر
ووجه الاندفاع بيان ان تفريع ذلك على هلاك النصاب ليس الا من جهة ان
القدرة الميسرة التي هي وصف النماء يفوت بهلاكه
عزمي

حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي انتفاء الزكوة يعني اذا هلك
المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة
الميسرة التي هي وصف النماء لانها ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى
جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا
لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء
بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك
لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه
بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا
زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة
اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه
اوجب عشر الخارج ولم يوجب شيئا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن
ايجاب الادنى الا بعد القيام بشرط قيام الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه
تعلق ببقاء الارض تقديرا حتى لو امتنع تمكنه بان كانت الارض سبخة او نز بها ولم
يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل
تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا تقديرا بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم
الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يتقرر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يتمكن من استغلال
الارض فيها لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس شرطا لبقاء
الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط البقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج واتفاقا في صدقة الفطر بعد وجوبها

ان اراد عند اهل الشرع فمسلم لكنه غير مفيد في دفع السؤال وان اراد في حق الاغناء على المسئلة ثم عزمي
هذا السؤال مذكور في التلويح وجوابه المذكور فيه هو ان المراد الاغناء بصفة
اليسر بتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الشرع عدم الصبر على
شدائد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به
من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب
عزمي

وفي نهاية قيل ما زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في
الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج
القدرة على المشي والكسب للزاد في الطريق وفي صدقة الفطر ملك نصف صاع من حنطة
او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج الاستطاعة
وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة
الممكنة سلامة الاسباب قلنا لا نناقض لانهما من قبيل الآلات التي هي وسائط الحصول
وكذا النصاب ليس شرطا في صدقة الفطر للتيسير بل للتعيين الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء
لا يتحقق الا من الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف
على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لانه من لم يتصف به يكون اهلا
لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وهل تثبت صفة الجواز
للمأمور به اذا اتى به اي المأمور بالمأمور به قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقوم به
دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا
بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت
به صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد
جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة
عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه
يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال
بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل

بامر جديد واذا اتمه فاسد اخرج عن عهدة الامر لانه ما امر بالصحيح فما افسده والقضاء الكراهة

هذا اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر الا ان المأمور

غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا انما هو

الصلوة لا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس ولذا اعد صفة الوجوب

الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو يقول يبقى لان

الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان

صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيهم بنتسخ الجواز ولنا

ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف

فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد

بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقرير انما يبقى الجواز

بانتفاء الوجوب لاستقالة جنسه النوع من الجنس بعلى عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب

حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله من حلف

على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب

سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فيبقى جوازه عنده ولم يبق عندنا

# باب الامر المطلق والمقيد

والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته

كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي اراد به ان لا يتقيد بالمستقبل

خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر

لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا المتوانى به يسقط عنه الوضوء

اتفاقا فالتأخير عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض

هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما

يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء

ولو اقتضى الفور يصير كأنه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه

بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فالتأخير نقض لوجوبه فمم

لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول

متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان

مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور

قلنا لا يأثم وانما يأثم لفوته ومجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء

آخر ولهذا الوطن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر يأثم والموت فجاءة نادر

لا يصلح لبناء الحكم اليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص

جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى

اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت

مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشارح لقائل ان يقول

الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال

والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قيدا بالاداء لانه ليس شرطا للقضاء

للمؤدى اذ لا يختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لان نفس الهيئة فان تحقق

ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال شروط فلا حاجة الى

ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود

بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفية فلا بد في ذكرها

وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي بدليل ان المؤدي يفسد قبل الوقت فان قلت
هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط
كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا وللقائل ان يقول بطلان
تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول
ليس شرطا للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء فلا يتصور تقدمه عليه بخلاف
وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار
شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على
السبب اذ ان يثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة
الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا
فناقصا وللقائل ان يقول المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب متجدد بتجدد الوقت هذا يدل على السببية فان قلت
لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات
فسببية تلك السبب في الحقيقة لوجوب الشكر بالعبادة ترادف النعم وهو
انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب
اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الا
القديم تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب
الاداء الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء
سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع
شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية

اعلم ان الوقت قد جعل سببا للوجوب وظرفا للاداء ولا يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ...
الا بعد مضي الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الاداء في الوقت لحصل الاداء قبل السبب ...
حتى يقع الاداء بعد سببه لا دليل على الكل والجزء الذي هو ادنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه ...
سببا لما صح الاداء ولما صار الجزء الاول سببا افاد نفس الوجوب وافاد صحة الاداء ولكنه ...
وسببا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب ...
يجبان بالعكس وجوبه الاداء يتاخر الى المطالبة وههنا وجوب الاداء متراخ الى الطلب ...

فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا او الامساك فعل العبد
فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين
الامساك والاداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق
فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء
فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما
في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء
لزوم ايقاعها وانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب
ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحدا على
التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه
شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات
الوقت عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو
سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية
المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار
اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله فاذا
الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار
اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم وهذا لان الجزء الذي يتصل به الاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود
ولان الاصل ان يتصل المسبب بالسبب والمسبب وان كان نفس الوجوب لكنه مفض الى الوجود فيكون الوجود مضافا اليه فلا بد من انتقال السببية حتى يمكننا جعل
الجزء المتصل بالاداء سببا ولهذا تجب الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول ولو تعينت السببية في الجزء الاول لم ينتقل منه لما وجبت كما لو صار اهلا بعد
ذهاب الوقت ولم يجز تقرر السببية على ما يسبق قبيل الاداء لانه يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء الى الكثير وهي الاجزاء التي تسبق قبيل الاداء بلا دليل وهذا
لان الدليل دل على تقدم السبب على المسبب واذا جعل جزء المتصل بالاداء سببا فلا يحتاج الى جعل غيره معه سببا مع انها صارت معدومة ولانه لا
ينضبط فانه اليوم يصلي الظهر مثلا بعد جزئين وغدا بعد ثلاثة اجزاء الى غير ذلك فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الاداء يختلف السبب وهو فاسد كشف الاسرار

او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء

ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع
لان الزمان عرض لا يستوي الى تمام ركن وقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من
اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال
لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء
حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا
فان قلت انه اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل
قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب
سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هنا تقرر السببية ولان الاصل ان كل جزء
سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء او به
يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب
فيلزم الدور لقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها والعرض
لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت
والا فالجزء لكان اوجز واحرى ومن التطويل ابرى او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت
يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الآخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية
او الى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا
للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض للضرورة واذا ارتفعت عاد
الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا
للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا

٢٦

ويعتبر صفة ذلك الجزء الاخير فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر
كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان الجزء الذي
يتصل به طلوع الشمس من الوقت صحيح كامل فثبت به الوجوب بوصف
الكمال فلا يتأدى مع النقصان وان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر يستأنف
في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان
بسبب النهي وقد ادى بتلك الصفة اذا ابتدأ العصر في اول الوقت
ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا
الى سبب صحيح وهو اول وقت العصر الشرع جعل له ولانه يشغل كل الوقت
بالاداء وهو العزيمة في الباب لان العباد خلقوا للعبادة بالنص ولانه
مالكهم وخالقهم وعلى العبد ان يشتغل بخدمة مالكه وخالقه في جميع الاوقات
الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا
رخصة وترفيها فاذا شغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة
فجاز اذ الاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الاقبال على العزيمة متعذر
فجعل هذا الفساد عفوا ضرورة اخذه بالعزيمة وثبوته ضمنا لا قصدا
وعن محمد فيمن قام الى الخامسة في العصر ينبغي له الاتمام وان كره التطوع
بعد العصر لشبهه من غير قصد فجعل عفوا فصار بمنزلة المؤدى في الوقت
الصحيح بخلاف حالة الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ الاحتراز
ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا
فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية من الكل الى
الجزء وهو ما بينا فنقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت
سببا ويضاف الوجوب الى كل الوقت لان السببية عرفت بالاضافة
وهي تضاف الى كل الوقت فوجبت بصفة الكمال لان الكل غير ناقص
وان كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت
الوجوب وهذا لان الناقص هو موجود باصله دون وصفه لا يعارض
الكامل وهو موجود باصله ووصفه اذ الموجود اصلا ووصفا راجح
على الموجود اصلا لا وصفا ولانا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة
لا يجوز القضاء في الاوقات المكروهة وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز
فلا يجوز بالشك ش الكافي واذا اسلم بعدما احمرت الشمس ولم يصل ثم
اداها في اليوم الثاني بعدما احمرت الشمس فانه لا يجوز لان هذا لا يروى
ومن حكمه انه لا يمنع صحة اداء صلوة اخرى فيه لان الوقت ظرف للاداء
والواجب كان معلوما في ذمة من عليه وبقيت منافعه على حقه فلم
يتنف غيرها من الصلوات كشف الاسرار

ولهذا يجب اداء النفل القائم ... الفرض وهو القدرة ... وقد جاز النفل عندنا ...

معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع
رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص
لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه
ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا
ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف
حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا الا ينافي عصر امسه لانه وجب في الذمة
كاملا لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص في الوقت الذي يتغير فيه
قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص لنقصان
بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا خلا
عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع
في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى
بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ولم يصل لا يجوز قضاؤه
في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا
ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان
في الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له
في الثاني حتى قال ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة
ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد
بعد الفوت لا يصح فيمن كان اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء

وقيل يبقى ولا يعود لان الكل ... كشف الاسرار

كشف الاسرار

معيار الوقت

ومن حكمه اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني
تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي
بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي
بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة
ينبغي ان يسقط التعيين واجاب عنه بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب
كالتبختر في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب
للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين
ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول
عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء
يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لا بالتعيين ووضع الاسباب فليس للعبد ذلك
وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان
الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او يكون الوقت معيارا اي مقدرا
لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان
اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر
دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة الحكم الى السبب لانه حادث به
وقد تضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره
لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط للاداء بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت
قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر



وهو معيار للصوم ايضا بمنزلة الكيل في المكيل لان الصوم عبارة عن امساكات متعددة مقدرة بالشهر بحيث لا ينفصل
من اجزائه شيء فيسع فيه غيره من جنسه ونبه بذلك لئلا يقال كيف يكون الشهر معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه
وهو الليل ينفصل عنه كذا ذكره ... ثم ان سببية الليل لا تقتضي جواز
الوقت فلا يرد ان سببية الشهر كله يقتضي جواز الاداء في كل جزء منه الاداء فيه لكن اسلم في آخر

فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه
الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه فكذا باليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل
فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم قبل الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة
الى الشهر دليلا على السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب لا يضاف اليه وانما يضاف
الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن تنقل منه الى جزء منه
رعاية للمعيارية كما قلنا مثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غير منافيا
هذا نتيجة كونه معيارا او سببا فلا يصير غيره مشروعا فيه تؤيده قوله م اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان

مطلب لا يشترط نية التعيين في اداء رمضان

فقال ان هي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم
فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما
صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين
تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان
في الدار زيد وحده وقلت يا انسان يتعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطأ
في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل
للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل
اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل
وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف
يعني يصاب في الوقت مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم
لا يصاب في حقه مع الخطأ في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان عندهما المسافر

كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع
اثبت له الرخصة بالفطر فاذا ترك الرخصة كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض
ولكن اي وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة
شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يقع فكذا في رمضان بخلاف المريض
خبر مبتدا محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل
يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة
في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت فهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة
وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل
او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز
فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس
والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون
في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني
اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت
وهو الاصح لان الترخص بالفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له
ذلك الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى ولا فائدة في النفل الثواب
في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يقع لانه لما كان الوقت
في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح
انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بجزم نية النفل
انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا للقضاء كرمضان

والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة بما يكون الوقت معيارا له
فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر
وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا اشعار بان النذر المعين
لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا
النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه
بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك القسم ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل
لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر
ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للقضاء ما
فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء
ولما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار بمحتمل الوقت وهو
القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة
لانهما مشروعان في الوقت المعين فيخشى فواتهما بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع
الرابع من الموقتة يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح
في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من ان اركان الحج لا تستغرق
جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف
خلافا لمحمد هذا بيان الاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا
لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا
فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا فيجوز تأخيره عن العام الاول واشهر الحج

والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما وان مسئلة الحج مبتداة فمحمد رح يقول الحج فرض العمر اتفاقا فيراد لا يؤدى الا في وقت خاص وهذا الوقت
متكرر في عمره واداء تعيينه كصوم القضاء وقد النهار لا الليل واداء تعيينه فلا يتعين اشهر الحج من السنة الاولى الا بتعيينه بطريق الاداء الا ترى ان اشهر الحج في كل عام صالح للاداء بلا خلاف
حتى انه لو اداه في السنة الثانية او الثالثة كان مؤديا لا قاضيا ولو تعين العام الاول لصار بالتاخير مفوتا واثما الى بعده قضاء كسائر العبادات اذا فات عن وقتها
بقي النفل مشروعا ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعا اذ الوقت لا يسع الا حجا واحدا كما في شهر رمضان فثبت انه لم يتعين الا بالاداء ومع تعين بالاداء بان شرع في الفرض لم يبق
النفل حينئذ مشروعا وابو يوسف رح يقول اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان تعينت للاداء فلا يباح له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء
لحقه في هذا الوقت وهو زمان لا مزاحم له اذ المزاحمة انما يكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لان الادراك انما يكون بالحيوة الى وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات
فلا يثبت الادراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الاشهر للاداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كان لم يكن ادراك العام الثاني سقط بتعارض الحيوة
والموت فصار كما لو سقط حقيقة بان لم يوجد اصلا وحج لا يجوز التاخير عن
العام الاول كذا هذا فصار كوقت الظهر في التقدير فتعين للاداء

من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق
عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا بل كل واحد منهما لم يجزم بالحكم به
فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق
ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني
كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في المأثم فعند ابي يوسف
يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه لو اخر يفوت
لم يحل له التاخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان
الظاهر من حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال
فيصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت بانه اذا لم يبق
من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى
بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بتفويت الفرض باداء النفل
لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تعارض الصريح وقال الشافعي
يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر عليه في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى
فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع
حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان
بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل
بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل
فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار
يخاطبون بالامر بالايمان لانه مبعوث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله

الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء
لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس محل الخلاف

قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع
من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها
وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق به فقد آثروا الدنيا على العقبى
وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون
على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الآخرة كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا
منقول من اهل التفسير فثبت ان الخطاب تناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم اهل العراق من مشايخنا فانهم
ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز لهم بغير
الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات ايضا بتقديم الايمان زيادة على عقوبة
الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى
ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية فكذا لم يجعل الاذن ثابتا في ضمن
الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي عم لمعاذ
رض حين بعثه الى اليمن انك لتأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان فقيد بما يحتمل لان
ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في حق
المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب

اعلم ان النهي في اقتضاء صفة القبح للمنهي عنه كالامر في اقتضاء صفة الحسن للمأمور به وكما ان انقسم المأمور به الى حسن لعينه وضعا كالايمان والى حسن لعينه شرعا كالزكوة والى حسن لغيره وهو ما يتأدى بنفس المأمور او لا يتأدى كالجهاد والوضوء ينقسم المنهي عنه الى ما قبح لعينه وضعا كالكفر والكذب والعبث لان واضع اللغة وضع هذه الاسماء للافعال عرفت قبحها في ذاتها عقلا والى ما قبح لعينه شرعا كبيع الحر والمضامين وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح وهو ما في ارحام الامهات لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه فصار هذا البيع عبثا لحلوله في غير محله فالتحق بالقبيح وضعا بواسطة عدم المحل شرعا والى ما قبح لمعنى في غيره وصفا كصوم يوم النحر فالنهي ورد لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد وضيافة والبيع الفاسد فالنهي ورد لمعنى اتصل بالبيع وصفا وهو فوت المساواة التي هي شرط جواز البيع والمساواة شرط زائد على البيع فتمامه بوجود ركنه من اهله في محله والى ما قبح لمعنى في غيره مجاورا كالبيع وقت النداء والنهي ورد لمعنى في الاشتغال بالبيع عن السعي الى الصلوة وذلك مجاور البيع لا يتصل به وصفا والصلوة في ارض مغصوبة فالنهي لمعنى الغصب وهو يجاور الصلوة ولا يتصل به وصفا كذا في الاسرار

## بحث النهي

وهذا اي من خواص النهي تقدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف

وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه

ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر

لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه

في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلاف في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية

في النهي وسواء ان المنهي اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا كما هو بيان

على التفسير نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره عطف على قوله لعينه

وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا

اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال ما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة

وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع بلا قبح كونه النعم كفر

ان العقل وبيع الحر مثال ما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف

وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقة قبيحة شرعا

لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال ما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه

يعني انه منهي عنه لا لذاته اما كل قبل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم

لا في ذاته

اعراض عنها والاخلال الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة القاعد من الوصف لم العدم

تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل

والبيع وقت النداء مثال ما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي الى الجمعة وهو قابل

للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال

كما اذا باع على السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته

لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة

وفيه بحث لان الوطي حال الحيض لا ينفك عن الجلد في النار ... جزء من الموضوع في الاول دون حالة من الوقت ... ولا يفيد ... في ذلك ما تسبب من الوقت ... داخل في تعريف الصوم لان الداخل ... كيف هو مطلق الوقت لا الوقت المخصوص كيوم العيد مثلا ... فليتأمل

هذا شروع في بيان حكم ذلك الصوم على تقدير الانعقاد بعد الشروع وهو امر آخر وراء كونه المشروع فاسدا فلا وجه لذكر ما يتعلق بالامر الاول في صورة التعليل للثاني على ان بدله فاوجب فساد المشروع مستغن عن التعليل بما ذكره قبله فلو شرع الشارح بعد هذا القول في بيان القسم الثاني كما فعله الشيخ اكمل الدين لكان اصوب

منهي عنها الشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها في حالة الاثم

زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك

افتهرت حالتهم لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي حالة كبيس الكلام حال كونهما في الاذى

امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في حقيقي الحليين بعينها فلا في صوم يوم العيد فانه لا ينفك

عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى لعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول

كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية

بنفس المشروع صار صائما فصار ما انعقد بمشروعه ... وفي المنهي عليه بتقدير الانعقاد

مشروعا وهو واجب عند البعض فلا في الاتيان به ... المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك

فلم يلزم القضاء وكما صح نذره من جهة انه صوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة

قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان قال لله علي صوم يوم النحر يصح نذره كما لو قال لله

علي صوم يوم حيض بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم حيض حيث صح نذره بخلاف الصلوة

في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم

صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل

وهو واجب تحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة

وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء

لما كان يمكن الانفكاك اوجبت صحة البيع وقت النداء اي افاد الملك بلا قبض مع كراهة التحريم

فان قلت اذا اراد بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة بما هو الشأن

يكون حكمه مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان اراد بها كراهة التنزيه يلزم ان لا يكون مستحلا وطي الحائض

والمنهي عنه مقبول قلنا المختار انها كراهة تنزيه وانما كون مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في

## النصوص في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المكروهة

## البيع وقت النداء كراهة تنزيه وفيه

اعلم ان النهي قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل والشرب فانها افعال تتحقق حسا ممن يعلم الشرع او لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع وقد يكون عن الامور الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة ونحوها فالصوم لغة الامساك وزيد عليه الوقت والنية والطهارة من الحيض والنفاس والايمان شرعا والصلوة لغة الدعاء او تحريك الصلوين وزيد عليه في الشرع اشياء هي اركان كالقيام والقراءة والركوع والسجود وشروط كالطهارة عن الحدث والخبث وستر العورة والاستقبال والنية وكذا زيد في البيع على المعنى اللغوي اشياء شرعية بعضها يرجع الى الاهل وبعضها الى المحل وكانت هذه الاشياء امورا شرعية لانها تتوقف على الشرع ثم النهي المطلق اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في اعيانها اذ هي توجد مع القبح في اعيانها الا اذا قام الدليل على خلافه فح يصير قبيحا لمعنى في غيره كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الاذى بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى قل هو اذى لا لمعنى فيه حتى لا يبطل به احصان حد القذف بالوطي في حالة الحيض فيثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين ونحو ذلك لا لعينه بل لغيره
كشف الاسرار

مبني على زعم ان يكون المفهوم من كلام المجيب هو توارد كراهة التنزيه والحرمة على شيء واحد ولا يذهب عليك انه بمعزل عن مراده كما قررناه
عزمي زاده

وفيه تأمل لان فعل الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال
الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت
معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه
فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي
في نعل واحد فان الدليل دل على النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لمعنى في هذه الاشياء وعن الشرعية
اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان
الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين
ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون
المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتها بهذه الشرائط موقوفة على الشرع
كذا قال الشراح ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها
افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهو ان القتل انما يوجب القصاص
اذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد حالة كونه عمدا لا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا
من حيث كونها وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل
موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال
الحسية بما لم يتعرف الشرع فيه بجوزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي
وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه حتى يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون
وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كبيع المضامين والملاقيح
وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق النهي عن قيد المطلق

خبر المبتدأ الذي هو لان او لا يذهب عليك ما في قوله وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل من الحزازة اذ الظاهر انه عطف على الكون الاول مقتضى ذلك ان يكون لذلك ايضا مدخل في الايجاب المذكور وليس كذلك ولو قال والشبهة في الفعل او في المحل لكان اخصر واظهر
عزمي زاده

وان ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه ولكن متصلا به حتى يبقى المنهي به مشروعا باصله بعد النهي كما كان قبل النهي ولكن صار قبيحا بوصفه لان القبح لا يثبت لغة بل يثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتا اقتضاء ضرورة تصحيح المقتضي وهو النهي فيثبت على وجه يكون تحقيقا للمقتضي لا مبطلا له وذا في ان يثبت القبح لغيره وصفا لانا اذا اثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي لا يبقى مشروعا فيبطل المقتضي بناء على تحقيق المقتضي الذي ثبت ضرورة صحة المقتضي وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضي فيبطلان وهذا لان النهي يعتمد لتصور المنهي عنه اذ يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يثاب اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه لانه ابتلاء كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار وهذا انما يكون اذا كان المنهي عنه متصورا وتصور المشروع بشرعيته لا يتصور وجوده شرعا وكما افاد النهي التصور افاد بقاء المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه فعلا للناهي وهذا بخلاف النسخ فانه لاعدام المشروعية ورفعها لا لاختبار من العبد فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه وفي النهي عدمه بناء على امتناعه فكانا في طرفي نقيض فلم يجز ان يجعلا واحدا بل يجب اثبات اصل النهي موجبا للانتهاء واثبات المقتضي بحسب الامكان على وجه لا يبطل به الاصل وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا وبهذا يخالف النهي عن الافعال الحسية لانها تبقى مع صفة القبح فانه ليس من ضرورة حرمتها ونهيها عدم تكونها فقلنا بالقبح لعينها ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها اذ لا تكون لها اذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل وكذا في العبادات ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد بان احرم مجامعا او جامع المحرم فانه يبقى اصله ويلزم المضي والطلاق حرام والصلوة حرام والصوم حرام في يوم الشك فوجب اثبات القبح على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات وهي حافظة لحدودها فمنزلة المقتضي ان يكون تابعا للمقتضي مصححا له لا مبطلا والنسخ تصرف في المحل بالرفع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع
كشف الاسرار

وعن الاستفتائين اي ... فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي
عن الافعال الشرعية وليس على ما اصلتم وصفا بل من قبيل ما اجتمع مجاورا قلنا
المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة [illegible] لزائده
لما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بنفسه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا خص
ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح يثبت اقتضاء للنهي عنه فلا يتحقق
اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطله اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه
ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون
العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه حتى
الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث لكن قال
لا اثر ان لا نظر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضي فيعود على موضوعه
بالنقض اذا جعل القبح لغيره يكون المنهي ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا كحقيقة
اي ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف في المخاطب
بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم
ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول
ينافي الوجود والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعدكم مصادرة على المطلوب
عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ ببعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل بطل
تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ... قوله
والا يكون مستحيلا بان الامر استحاله عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي
ونفي التكليف عليه الاترى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفائه ووقوعه لكونه ممكنا بالذات

والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا

والاولى ان يقال النهي اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح
إذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا نوزع بالمسائل على ما تقدم
من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا
وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد
وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر ونحوها وصوم يوم النحر وسائر
الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو
الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض
وانما شرط القبض لكونه سببا فاسدا او حرمة لا ينافي الملك كالبيع بجلد الميتة واما في صوم
يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر ولكن يفطر
ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذا التزمه غير مشروع بوصفه وهو الزائد
الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد فيكون كالوصف وهو الشرط
الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا
لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود هو المبيع ولهذا لو هلك المبيع ينفسخ
فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف
قبح الاصل كما لا [illegible] والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء
والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على
وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود
لا تنعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب عنه بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم

فكذا النهي عن هذه التصرفات نسخ لعدم محله على النفي ولقائل ان يقول لو اراد بالنسخ الاعلام
فتحرير ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح
وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه العقود قبل النهي وذلك غير معلوم
فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يجوز المنقول برفع الاباحة الاصلية
ان يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول
زمان نبوته قلت لا نسلم لو ثبت علمه بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على الانكار
وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر
قبيح لعينه ولا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبح وهنا باعتبار ما ورد
على القاعدة [illegible] وقال الشافعي في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق
الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه
كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره وهو الاذى حال اي قائلا
بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق منصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا في
الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المأمور حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب
مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك
وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل النهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي
للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه لان النهي اقتضاء القبح حقيقة لصحته
تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر كما قلنا الامر
في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لانه نعمة

حرمة المصاهرة

وحرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على آباء الواطئ وان علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا وحرمة بناتها وامهاتها على الواطئ وان علون وان سفلن كذا في شروح الهداية

يقتضي أن لا يكون حراماً لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه زنا عند مع كونه شرعياً فقلنا لا نسلم
بين النهي والمشروعية تنافياً بل يجتمعان أصلاً ووصفاً فإنه مشروع بأصله ممنوع بوصفه
ولهذا أي لكون المنهي عنه قبيحاً لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا
لأنها نعمة من حيث إن الأجنبية التحقت بالأمهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها
والزنا حرام محض فلا يكون سبباً للنعمة إذ لا بد من المناسبة بين السبب والحكم جوابه أن
الزنا لا يوجب حرمة قصداً بل يوجبها الولد لأنه جزء من الواطئ والموطوءة لخلقه
من مائهما فيحرم الولد عليهما لأن الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون ثم
تتعدى الحرمة منه إلى فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات فكان
كل منهما بعضاً من الآخر بواسطة الولد فأقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء ودواعيه
مقام الولد كما أقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالاً أو حراماً لأنه
خلق من الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا أصلح
من ولد الرشدة فإن قلت كان ينبغي أن تحرم زوجته بعد وجود الوطء مرة لشبهة البعضية
قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني إذا غصب شيئاً وهلك
وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الأكساب و[illegible]
ونفوذ البيع له لأن الملك نعمة يتصل بها الإنسان إلى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون
سبباً لها جوابه أن الملك لم يثبت بالغصب قصداً بل ثبت شرطاً لحكم شرعي وهو الضمان
لأن الضمان شرع جبراً لما فات والفائت ملك المالك في العين إذ لو لم يثبت لاجتمع البدل
والمبدل عنه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك يثبت شرطاً للضمان
فيكون حسناً لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة

لأنه لا سائبة في الإسلام وكم من شيء يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً وهذا الخلاف
بناء على أن الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة إلى زوال
ملك العين إذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق
وقاطع الطريق والباغي سبباً للرخصة وهي قصر الصلاة لأنها نعمة جوابه أن
سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون
كالبيع وقت النداء فيصلح سبباً للرخصة ولا يملك الكفار مال المسلم بالاستيلاء
أي بالإحراز إلى دار الحرب لأن استيلاءهم معصية فلا يكون سبباً للنعمة جوابه أن
استيلاءهم إنما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما أحرزوا أموالنا إلى
دارهم لم تبق محرزة لأنه إنما باليد أو بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح
فيملكونه فإن قلت هذه المسائل لا يصلح التفريع لأن النهي عن الأفعال الحسية ولئن [illegible]
فيه قلنا المراد بيان أن النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعياً
أو حسياً فإن قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده
كمن أخذ صيد الحرم وأخرجه لا يملكه وإن هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء
في حالة البقاء كأنه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء
فعل ممتد فصار بعد إدخاله في دار الحرب كأنه استولى على غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد
بعد الإخراج يملكه حتى يجوز بيعه وأكله لكن يجب عليه إرساله فإذا لم يرسل يجب عليه الجزاء
تعظيماً للحرم وأما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المص
بخلاف الخاص لأنه كالجزء من العام إذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول أي لفظ يشتمل
بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس أفراداً أخرج به

الاكثر ذو عاهة الشرح وجه ان الخارج به الخاص مطلقا لان تناول الافراد مناف للخصوص مطلقا وكان الخارج جعل التناول على وجه صلاحية اللفظ لا على الشمول عند الارادة والاستعمال اذ لو كان منه ذلك [illegible] على سبيل الشمول مستغن عنه
عزمي زاده

خاص العين كزيد لانه لا يتناول الافراد واحد فاما لم يعم الاعداد ايضا كعشرة
فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء كما ان افراد النفي ما يصدق الشيء على كل واحد منها وآحاد
العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك
متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول
احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على
طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة
في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد والعام يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال ان معنى موجبه ليس بقطعي لانه محتمل
اي يحتمل كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس
الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له
حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل وللقائل ان يقول
لا نم لزوم التلبيس لان هذا الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم
واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم يمكن ان يجاب بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل
بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح
تبع له فلما سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط
في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناشئ من دليل وهو القطع لكونه غير متواتر
لو تواتر لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه

قوله فاطلاق العام عليها مجاز بناء على ان العموم ليس بموضوع للنكرة بل استعملت النكرة فيه مجازا بقرينة النفي قاله في التحقيق وقد نص على مجازيته في شرح

نسخ الخاص به اي بالعام بيانا لتوزيع لكون العام موجبا للحكم قطعا كحديث العرنيين
عرنة والجنا آء عرفة تصغير عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير
عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى انس بن مالك ان قوما من عرينة
اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول ان يخرجوا
الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة
واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم
وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل
نسخ بقوله عم استنزهوا البول لان البول علم متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام
فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول
بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في
ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال آخر
وهو احتمال ارادة الخصوص فكان ينبغي ان يترجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل
لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال المجازات الكثيرة لا قرينة لها
واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر بعده ثم اوصى بفص خاتم لانسان آخر
ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبتت المساواة
بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام البزدوي
المسألة من ذكر خلاف قال الكم في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان
من الخلاف فيها رواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام
موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيانا للموصول

دهيهنا قطع بعض الاعضاء

وليس هذا بطريق التخصيص لان الاجماع لا يصلح ان يكون مخصصا في المرة الاولى فلا يرد ان هذا المقام مخصوص لا يخفى عن تخصيصه فتبين ما لم يذكر اسم الله عليه يتناول كل طعام مما هو غير الذبيحة ايضا وليس بحرام فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس

عزمي زاده

كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعندنا كرام الخاتم عام يتناول الحلقة والفص

فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فلا اكان مفصولا يكون

معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة ان الوصية بالرقبة يتناول

الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم

ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث

ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به

الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر

بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا

معطوف على قوله يجوز صورة للمسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله

عندنا ويحل عند الشافعي رح ويقول مخصوص من قوله تعالى ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد

وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي

بان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد ايضا لا يحل اكله

لانه نهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها

بخبر الواحد والقياس الظني فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن

العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به

قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين

جادلوا المسلمين فقالوا انا تأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله فانزل الله الآية

واجاب بجواب اعم وبنى الحكم على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد

بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله

قوله ولئن سلم انه مشهور فان الغرض بهذا الجواب التسليمي بعد التنزل الى تسليم ما ذكره اصحابنا في المسئلة والا فلا يكون الكلام صحيحا على ما عرف فيه لان المشهور ليس بظني وفي جامع الاسرار واما الحديث فالصحيح انه لا يعيد عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وكان الشارح اعتبر بقوله ليست بمشهورة فوقع فيما وقع والمراد ظاهر على ان تخصيص التأويل المذكور بتقدير كونه مشهورا غير

كان اصحابنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان

مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل عندنا ولا يؤوى ولكن لا يطعم

ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الحرم قد خص

من الآية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان

قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما

اي لان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر وقوله ومن دخله ليسا بمخصوصين فان الناسي

غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر

للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية

بما ذكر من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط

العقوبة في الآخرة ولما الاطراف فسلكها مسلك الاموال والآية تتناول الانفس دون الاطراف

لان في حكم المال والتقرير كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه وللقائل ان يقول

مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت

الاستدلال بالآية مشكل لان الحكم في الداخل في البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع

النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل

بالفصل فاما لو ادعى الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اهل الحجاز

فالالزام بالآية متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى او لم يروا انا جعلنا

حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير

الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرم مع ان مقام ابراهيم

خارج البيت وهما قبل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات

بالمقام اذ هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت مقام إبراهيم آيات بل هي ظهور قدمه في
الصخرة وغوصه فيها الى الكعبين فانه خصوص لا فرع من بحث العام قبل تخصيصه شرع
في بحثه بعد لحوق التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وله عندنا حتى قولنا عند الحنفية
فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء
والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه تخصيص منه كذا في بعض الشروح
وللقائل أن يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه
فلا يتناوله فكيف يكون تخصيصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع بحكم القبيل
ومن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ وللقائل أن يقول
بهذا التوقيف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن في الاولى فيجعل للمقارنة شرطا له
اول مرة لا اذا كان مناهيه كذا قاله شارح ويمكن أن يجاب عنه بان المراد بالمقارنة
ان لا يعرف دليل تخصيص الا ان يصدر مقام النبي صلى الله عليه وسلم يمكن أن لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية
كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة اتفاقا
اذا كان المخرج معلوما او مجهولا كالربوا خص من قوله واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا
لان الربوا اللغة الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فصل وورد البيان نظير للخصوص بالمجهول
وبعد بيان النبي صلى الله عليه وسلم الربوا بالاشياء الستة وجه تعليلها يكون نظير الخصوص بالمعلوم واذا قصر
بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح عندنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز
تخصيصه بخبر الواحد كما حقق الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد
من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعدما خص كما روي أن فاطمة

احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر
والقاتل خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر في جوابها
الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة
فانها حجة بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير حرز خصوص بالاجماع
على انه يشبه الاستثناء والنسخ بصيغة دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم
لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخلا تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة
الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة
في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان
لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين
وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل
لانه مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا متناولا العام
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه
بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ تبين ان المستثنى
لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل
لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه
ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا
قطعا فعملنا بهما يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي أن يكون العام موجبا قطعا
فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما في الحكم بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال أن يكون العلة غير الوصف الذي

فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص
كيف يقبله قلنا الحال في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من جهة المعارضة
اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع واحتمل التعليل
فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا
وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم
جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد
فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند
تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن المبيع
واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع
صحة العقد فان قلت لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن جمع بين
من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهر المنكوحة قلت لان العوض في البيع ينقسم
على اجزاء المعوض فلو قلنا يوجب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض
بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع
فيه لعدم تجزية المحل وانما يقابل بها باعتبار المزاحم فاذا لم يصح نكاح احديهما
لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي
فيه الخيار داخل في الانعقاد لا في الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط
تبدلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل

فيكون

اي صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة وهو انه اذا باع من رجل عبدين بالف وشرط الخيار في احدهما دون الآخر للبايع او للمشتري فان لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن وان كان ثمن كل منهما مسمى فان لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجز ايضا لجهالة المبيع وان عين جاز البيع في الآخر ولزم بالثمن المسمى له لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير دليل الاستثناء لعدم العقد في المشروط له الخيار باعتبار الحكم فاذا كان مجهولا كان العقد في الآخر ابتداء في المجهول واذا كان معلوما ولم يكن ثمن واحد منهما مسمى كان العقد في الآخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وباعتبار السبب كان متناولا لهما بصفة الصحة فاذا كان الذي لا خيار فيه معلوما وثمنه مسمى لزم العقد فيه كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما وسمى لكل واحد منهما ثمنا عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا في الآخر بخلاف ما قاله ابو حنيفة فيما اذا باع حرا وعبدا او شاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما انه يعتبره شرطا فاسدا في الآخر ويفسد به البيع لان اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد وقد جعله مشروطا في قبول العقد في القن حين جمع بينهما في الايجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد فاما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان للعقد في الآخر لازما كشف الاسرار

فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالخصوص الذي له شبه بالناسخ
وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان
كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بقاء واحدا فلا يكون بيعا بالحصة
ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار كالخارج في الحكم
يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل الذي ليس بمبيع
شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع
لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء وقيد بقوله بعينه وسمى ثمنه
لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار
او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث غلبنا شبه الاستثناء
ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد
من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع
مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير
الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا
بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبهه
فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل
واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة
الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر
قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه

مطلب بيع بالحصة

قوله ان علم محل الخيار والثمن يترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وان جهل محل الخيار او الثمن او كلاهما يترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء كذا في التلويح عزمي

قوله فانه باطل وقعت العبارة في اصول فخر الاسلام وقال صاحب الكشف هذا يوهم ان العقد لا ينعقد في الثمن اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما في الحر والمذكور في الاسرار ومبسوط الامام السرخسي ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه فاسد لان كل نوع من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد بالباطل الفاسد انتهى

يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان الخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وهذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كما لاستثناء المجهول بعض تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لا يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو يقتضي جهالة الثمن وتمثيل البيع فقيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالنسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا لا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار

اعلم ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو كان متراخيا كان ناسخا فلما كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا سقط دليل الخصوص لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان بجميع ما يتناوله بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة الوصف للاول لانه لا يفيد شيئا بدونه فاوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضا للاول اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص فبقي العام كما كان ونظيره من الفروع اذا باع عبدين فهلك احدهما قبل القبض او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا فان العقد يبقى صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم هلاكا او لصيانة حق المستحق او لحقهما فيبقى العقد في الآخر صحيحا بحصته فاعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وجملة معلوم لان المبيع عمهما لقيام المحلية فيهما كذا في الاسرار

كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف هو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا كما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقي العام عليها كان من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين وارجاعا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى ومن الرابع بان الاستثناء لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي بكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا اختيار فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندكم قطعي الدلالة فيما تناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل كل واحد من المجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما تناوله لانه ليس شاملا للجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث جمع [illegible] القلة

ولا يجوز الاستثناء من الجمع المنكر وقوم مثال للعام وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع فيقال
قومان وأقوام فإن قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رماحان ورماحات قلت هذا
شاذ وهم ادعوا أن القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول للجميع آحاد لا للكل واحد
نحو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فإن قلت
إذا لم يتناول فكيف يصح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم إلا زيدا
قلت يعني للجميع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير أن
يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم إلا زيدا
وهذا كما يصح أن يقال عندي عشرة إلا واحدا ولا يصح العشرة زوج إلا واحدا إذ ليس الحكم
على الآحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم إذا قلت في الشرط من زارني فله
درهم فكل من زار يستحق العطاء وإذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال
زيد وبكر وخالد ويعدد من فيها إلى آخرهم وإذا قلت في الخبر أعطي من زارني درهما
يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما إذا قلت زرت من أكرمني تريد
واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح فلقائل أن يقول من قد يكون خاصا إذا كان
للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا إنما نقل من السير الكبير والأولى
أن يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع أما في الخبر فظاهر وأما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة
وأما في الاستفهام فلأن المستفهم يقول من في الدار يريد واحدا والأصل فيهما العموم
يعني الكثير الشائع في استعمالهما العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لأن يستعمل
في ذوات من يعقل لقوله من قتل قتيلا فله سلبه فإن قلت يحتمل أن يكون عاما
لعموم صفته وهو القتل قلت إنه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من أهله



إشارة إلى دفع سؤال مقدر وهو أنه يلزم من ذلك كون أقسام النظم بحسب الوضع زائدة على الأربعة ووجه الدفع منع ذلك بأن يقال الانقسام إلى الأربعة ظاهر باعتبار الخارج وهذا المبهم لا وجود له في الخارج إلا في ضمن الخاص والعام فيدخل تارة في هذا وتارة في ذاك

ومع ذلك فهو أمنها العموم كما أي كما وضع ما لأن يستعمل في ذوات ما لا يعقل
حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب أن يقال شاة أو فرس ولا يصلح أن
يقال رجل أو امرأة فإن قلت إذا كانا من محتملات من وما فما المعنى
الموضوع لهما قلت وضعا مبهمين في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا
المبهم لا وجود له في الخارج إلا في ضمن خاص أو عام فإذا قال من شاء
من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا اعتقوا هذا متفرع على كون من عامة فإن قلت
كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لأنه للتبعيض فكان ينبغي
أن يعمل بهما كما عمل بهما أبو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه
وقال لا يكون له أن يعتق الكل بل يعتقهم إلا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي
للبيان دون التبعيض لأنه أكد العموم بإضافة المشيئة إلى عام صار ذلك دليلا
على أنه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي
لأن المشيئة أضيفت إلى خاص فلا يدل على تأكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح
لكنه ليس بصحيح لأن قوله ومن شاء أمر بفعله عام حتى أن المشيئة مسندة إلى خاص
وهو الشيء قيل الأولى أن يقال في الفرق أن من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض
متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من وتبعيض
من لأنه إنما علق عتق كل واحد بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء
العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لأن المخاطب لو شاء عتق الكل
سقط معنى التبعيض بالكلية فإن قلت هذا على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة
وأما على تقدير الترتيب ففيه إشكال لأنه يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه

قوله والظاهر انه يتعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض في المسئلة المذكورة ليتحقق التبعيض
ثم ان ذلك ظاهر فيما قال بنت عتق جميعهم وانما اعتقهم واحدا واحدا بانشارات متعددة
بان قال مثلا لاحدهم شئت عتق هذا ثم قال لآخر منهم شئت عتق هذا ثم فثم ظاهر الامر مشكل فان
ظاهر الحال يدل على تعلق المشية بكل على الانفراد الا ان يلتزم عدم كون جواب المسئلة ح ما ذكروه
محل كلام
عزمى

حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطل لا اطلاع عليه
والظاهر تعلق المشية بالكل ولقائل ان يقول البعضية التي يدل عليها من
هي التبعيضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل
او بدونه وح لا نم ان التبعيض متحقق وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما
متنوع على كون ما عامة فان قلت على هذا يلزم من قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر وليس كذلك
قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع
ينقلب متعسرا وما يجي بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها على الاول ومن بناها على ان ما
اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل و الغلبة علامة الحقيقة وكذا
من يجي بمعنى ما كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه ويدخل ما في صنفا من يعقل
بيان مواضع استعمال ما ايضا اي كما يستعمل في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد
فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها
دون صيغتها بمعنى يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره
فيتناول كل فرد على الانفراد في بعض الاسماء لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه
انما يكون اسما فتعمها اي الاسماء ولهذا اي لكل امراة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد
ويحنث بتزوج كل امراة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امراة
واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف
اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول
بالصدق اي بصدق الاول لان جميع افراده مأكول والكذب اي بكذب الثاني

قوله لان كلا منهما فيه لطف لا يخفى ثم ان ذلك كاف في صحة جريان الاستفادة
بينهما فلا عبرة بما يقال ان عموم الكل على الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع
فلا مشاركة تصحح الاستفادة
عزمى زاده

اذ هي تدخل هي ايضا كما في قوله تعالى ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث
ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اي بكلمة ما اوجبت عموم الافعال
لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون
مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امراة فهي طالق
كل وقت يقع متى التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء
فيها اي في كلما ضمنا لعموم الافعال كما في كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من فروقه
على الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهو من العام بمعنى توجب عموم الاجتماع اي توجب الحكم الا زاد
فصارت بهذا المعنى في لغة كلمة كل ومن
على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا وفي المبسوط بتخصيص ما ينفل الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم
نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول
لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند
تعذر العمل بالحقيقة فلما استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى
اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل على الحقيقة
فلو دخلوا فرادى استحق الاول منهم على المجاز واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما
لان الظاهر هو الدخول معا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع
وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول
امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع فيصح الحكم تارة على حقيقة الجمع واخرى
على مجازه ولا معنى للارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد منهما كذلك
فالاولى ان يقال الجميع هنا بمعناه الحقيقي للترتيب المانع مع ذلك وهو ان هذا الكلام

لفظ الجميع
النقل

قوله بالمعنى المراد ... بالامتناع ... ولذا بناء على عدم ... وهذا الكلام فيه

الظاهر ان المجاز هو مجموع قوله جميع من دخل اولا كما اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال فصار الكلام مجازا عمن قوله ان السابق يستحق النفل والا فمن ابن يفهم معنى السبق ولو سلم يلزم ان يكون قوله اولا

ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس شعارا بمعنى كل منهم يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول احدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف من الناس ثم لم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق على
و تحقق احتمال الخصوص
غيره بحيث يسقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق محل المجمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلف فلم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد المفاد اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها فيتحقق من الاستغراق نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتحقق من الاستغراق ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة في قراءة الرفع فانه عام وتارة

والنكرة في موضع النفي تعم سواء دخل النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار وعمومها ضروري لا باعتبار صيغة الاسم لانك اذا قلت ما رأيت رجلا فقد اخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر ومن ضرورة انتفاء رؤية رجل واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رأى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره تحقيقه ان من قال ما رأيت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه يقول بل رأيت اليوم شيئا وذا يقتضي كونه مناقضا ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضا لان الايجاب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وان اليهود قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قال الله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وانما اورد هذا نقضا لقولهم ولو لم يكن الاول للعموم لما كان الثاني تكذيبا له ولانه لو لم يكن للعموم لما كان لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى

لا يعم حتى ان قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان النكرة في النفي للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قال اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة فقيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد بالمطلق هنا ما هو المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوضعية بل اراد من المطلقة ما يراد في النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه يشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه هنا انها توجب العموم فان صح النقلان تناقضا والكذب احدهما تمسك بقوله تعالى اما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء نكرة مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرته تعالى جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين ان الفرق بين المطلق والعام على اصطلاح المنطقيين فلا يطلق علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة فتعمت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع

ولنا أنها مطلقة لا عامة لأنها فرد فيتناول واحدًا على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه إلا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة
والمطلق يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخًا فكيف يكون تخصيصًا وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل س
ولو لم يكن عامًا لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص ح هو جعل وجوب التحرير جزاء الأمر فصار ذلك سببًا له فتكرر المسبب بتكرر السبب واشتراط الملك في الرقبة لا باعتبار التخصيص بل
لاقتضاء التحرير الملك إذ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث وعدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لأن الرقبة اسم لغير الهالكة لغة والزمنة هالكة من وجه لفوات
جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقًا ولأن التحرير المطلق هو الإعتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص وما ذكر في الفتاوى أن الأمر
إذا قال من أصاب أسيرًا فهو له فأصاب رجل أسيرين أو ثلثة فهو له لأن البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية للعموم فلم يوجد ثم صيغة كلامه عامة في المعيب والمصاب
لا يرد لأن المطلوب هو الحصول ... أن النكرة في الإثبات لا يفيد العموم إذا كان جزاء
نحو جاءني رجل وإن كان أمرًا أفادت العموم عند الأكثر

ولولا أنها عامة لما خصصت فتخصص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل
قلنا إن أردت من العموم أنها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وإن أردت
التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد إذ لو كان كذلك لزم أن لا يخرج عن العهدة
إلا بإعتاق كل الرقاب وأما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار
أن الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة وأما عدم
جواز المدبرة فلأن الملك فيها ناقص على مذهبنا الإمام الغزالي بأن اسم الرقبة
ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازًا لكان تسميتنا
آدميًا مجازًا وبأنهم أجزؤا مقطوع اليد في التكفير ولم يجزؤا الأخرس وكيف يرجو
من هذا الخبط ذو فهم إلى هنا كلامه ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس أدعى من ذلك إلا أنها
حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما إلا أن تناولها الكامل مقتصر
من جهة أن المطلق ينصرف إلى الكامل ويجاز وعن الثاني أن فائت جنس المنفعة وهو
البطش معدوم من وجه فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة المطلق
لوجود آخر بها حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الأخرس فإنه فائت جنس المنفعة وهو
التكلم فلا يندرج تحت المطلق وإذا وصفت النكرة في موضع الإثبات بصفة
عامة تعم فإن قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي أو الإثبات
فإن قولك رأيت رجلًا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك
لا ينافي الخصوص بوجه فالنكرة الموصوفة خاصة بالنظر إلى المطلق الذي لا يكون فيه
ذلك القيد عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من
أفراد نوع الموصوف من غير أن يختص بواحد فإن قلت لم جعل الموصوف عامًا بعموم الصفة

ولم يجعل

بقي أن ههنا إشكالًا لاح بالخاطر الفاتر عنا ج فجل إلى التأمل وأفيد
أنه قد صرح في تعريف المجاز بأن عموم النكرة المنفية أيضًا العموم
على سبيل التدارك فيكون للكلام عموم لأحدهما دون الآخر تحكمًا فتأمل
عزمي زاده

ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا أولى لأن الموصوف أصل
والصفة تابعة قلت الموصوف مطلق لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل والصفة محكمة
في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم أولى ذكر في شرح المغني للهندي أن عموم النكرة الموصوفة
بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول إلى هنا كلامه وفيه نظر لأن عموم البدل للنكرة
حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوًا ولكنه علم
بالاتفاق كقوله والله لا أكلم أحدًا إلا رجلًا كوفيًا فإن له أن يكلم جميع رجال الكوفة
ولو قال إلا رجلًا بدون الصفة فله أن يكلم واحدًا سواء كان من الكوفة أو غيرها
حتى لو كلم باثنين يحنث والله لا أقربكما إلا يومًا أقربكما فيه فإنه لم يصر موليًا لأن المستثنى
يوم وقع فيه فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال إلا يومًا بدون الصفة يصير موليًا
بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لأنها
لو كانت خاصة كما إذا قال والله لا أضرب رجلًا ولكن للقوم اعلم أن هذا الأصل أكثري
بحسب اقتضاء المقام وإلا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقد تخص
بالصفة كما إذا قال والله لا أتزوج امرأة كوفية بر بتزوج امرأة واحدة ومثل ذلك
لقيت رجلًا عالمًا قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي بكلمة إلا دون ما عداها
هما وجه كونها بعموم وصفها أن النكرة إذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون
باسم فيتناول واحدًا ولهذا أي لكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا رحمهم الله
إذا قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معًا أو متفرقًا أنهم يعتقون عليه وإن قال
أي عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مترتبين عتق الأول لعدم المزاحم
أو دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه إذ المراد من النكرة ما فيه إبهام أعم من

ومن المعرفة غير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق ووجه الفرق ان ايا وصف
في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب
لا الى النكرة التي تناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي
فالنعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا
ههنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين
لانها كما وصفت في الاول بالضاربية لزيد وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول
بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى انه يوصف بها اذا قال والله لا اكلم الا رجلا
او يكلمه فيه عالم بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون ايهم اجاب صاحب الكشف بان الضرب
قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الشخصي بمحلين والمفعول فضلة يثبت
ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه
عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وللقائل ان يقول الضرب صفة اضافية
لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول وبهذا الاعتبار وصف له
ولا امتناع في قيام الاضافة بالمضافين والمتعدي يحتاج الى المفعول في التعقل والوجود
والى المفعول فيه في الوجود فاتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره
في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم
ليس بصيغة بل مستفاد من خارج وهو في الصورة الاولى لما علق عتق كل عبد على ضربه تجوز الى انه
لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب
والانسان قلما يسعى في ايذائه بالضرب فلم يعتبر العموم بل يبقى واحدا لحاجة الاصلية الى ذلك الا ان
مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اي كالوصف العام



التعميم في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت
العموم اي عموم الجنس وهو مختار فخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة
لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل
فاذا حلف لا اتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
والايام متفق اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون
بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجتمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان
عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق ويحتمل ما دونه كما هو موجب سائر الفاظ
العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر
واختيار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او جمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية
بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة
الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه يعني
اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على الجميع
لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله
السارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان
يدل القرينة على ان اللام للجنس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على
ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم
غير ممكن فيصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا
بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام

اقسام اللام للتعريف

قوله لما ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص وهو الظاهر والظاهر منه ان يقال لما ذكر احكام النكرة والمعرفة في افادتها العموم والخصوص اراد بيان حكمها في الاعادة

قال في التلويح لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا يعني انه مفهوم كلي لا يمنع نفس تصوره الكثير فيدل بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه تحرير

اي اللام الداخلة على الجموع مطلقا لا التي في المثال المذكور بخصوصها كما نبه ... لم يصح الجواب فليتامل

يجعل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا

لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني ... فيحمل اسنادا

فاذا حمل على الجنس بطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا

لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان ناعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين

ولما صارت عبارة عن الجنس بسبب الالف واللام ...

المعنيين فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل

لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول الواحد والاثنين

وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد

فصل ان عمومه عموم الجنس في النكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه

بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى

انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية

غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والفرض خلافه

كاليسر في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت

الثانية عين الاولى كالعسر فيه وهو معنى قول ابن عباس رض لن يغلب عسر يسرين

قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانه يحتمل هذا المعنى كما يحتمل

قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هو من باب التاكيد

فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس رض قلت كانه قصد باليسرين ما في

يسرا من معنى التفخيم فتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت

نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة

والفرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة



نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة

مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك نحو قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين

من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق

مصدقا لما بين يديه من الكتاب وتعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما

الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان

احدهما الواحد فيما هو فرد صيغة اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد

كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي

صيغته فرد كالمراة والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الجنس باسم الجنس المفرد

والثلث اي النوع الثاني الثلث فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة

ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلث

لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد

ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك ان اقل الجمع

اثنان كقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال طائفتان خصمان

وقوله ... الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم

لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله فان كانتا اثنتين فلهما

وثبت بدلالة قوله فان كن نساء فوق اثنتين الآية ان لكل للاختين اكثر من

الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان

معا ... فلان يكون للبنتين الثلثان ... 

جزئية كان اولى والوصايا اي اذا اوصى لاقربا على اخوة زيد كان للاخوين ... الاجماع

وقوله الامام يتقدم على الاثنين قلنا لان الجماعة تحصل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم سنة الجماعة لان يكون خلف الامام جماعة ولهذا اشترطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام لان
الجماعة فيها شرط سوى الامام باشارة قوله فاسعوا الى ذكر الله وقد حققناه في شرح النافع والخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالآية الثانية حكمهما
مع الجمع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهرون وفرعون وبالرابعة الاعين المختلفة بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وهذا لانها لما خالفا امر الرسول عم وقع في قلبهما
دواع مختلفة وافكار متباينة ولان اكثر اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته وقد جاء في اللغة قلنا كذا وقولهم فعلنا لا يبقى الا من واحد يحكي عن نفسه
وعن غيره على ان جعله تبعا للنفس علم تحقيقه ان يرد القيمة ويجوز ان يقول الواحد فعلنا كذا وامرنا بكذا وهذا لا يدل على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة وحكي عن بعض
اصحابنا ان ادنى الجمع اثنان عند ابي يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك فان الجمع الصحيح عنده ثلثة الا انه جعل الامام من جملة الجماعة وقال الشرط في الجمعة الامام
والجماعة فلم يكن الامام خارجا من الجماعة فيشترط ثلثة سواه كذا في الاسرار

لان الارث فرض والوصية نافلة وهي بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما
ان النوافل تبع الفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين
كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عم مبعوث
لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون
المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا فيها اداءها ثلثة سوى الامام بدليل
فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله فاسعوا واما
المشترك اي المشترك فيه لان المفهوم مشتركة والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا
اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود
واحترز بها عن العام على سبيل البدل كحزب عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة
لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج
ولهذا اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو
مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام
متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وكل الافراد
مختلفة الحقايق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه
اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح للعمل به بشرط التامل
ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا
دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل
وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل



وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به لان المشترك يحتمل الادراك بالتامل في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء بانه ينبئ عن الجمع بدليل
والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لا في الطهر او عن الانتقال والدم ينتقل من الداخل الى الخارج بالنظر في السياق فان الثلثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل
والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على الاطهار لانقضت العدة بقرئين وبعض الثالثة ولو حمل على الحيض تنقضي عدتها بثلث حيض كوامل لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب
على العدة وتحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي رح والسياق فيه عرف ان قوله [illegible]

والحيض عارض كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم
اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل الجامع فالامر على العكس
لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون
من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لان الطهر اول المنتقل عنه
فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول
المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل
التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على
الآخر لغة قلت القرء هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او
الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون بالتامل
وبهذا لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء
الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه نص عند ذكر الخلف للياس عن
الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا
يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك
كلا معنييه عند التجرد من القراين ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون
مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية
يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وعند عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه
مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل
معنى وهو القيمة فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد من المخالفة التي هي ضد المماثلة

ههنا الآن ان المعتبر من القرء حين اطلق هو الحيض دون الطهر كما يذهب عليه انه لا حاجة في تمامه الاعتماد كون المراد بالطهر المذكور الطهر الشرعي ولان المراد في الآية والمعتبر في العدة

ولا عموم له عندنا خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر واحتجا بان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي واريد بها المعنيان وهما مختلفان ولنا انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا له وهو موضوع ايضا لكل واحد من الافراد فالتفاوت بين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الجزم بافادته للمجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحا لاحد الجائزين على الآخر بلا مرجح ولان الائمة اجمعت على ان لا عموم لقوله تعالى ثلثة قروء بل المراد الحيض او الاطهار ولان السبب الاكثري في وقوع المشترك وضع القبيلتين فاستحال عمومه لان كل واضع لم يضعه الا لواحد ولان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فاستحال ان يكون المشترك عاما لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود والمراد بالصلوة المعنى المشترك بينهما وهو العناية بحال النبي صلعم لاظهار شرفه والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار ومن الامة دعاء وصلوات الله عليه او تقدير خبر لدلالة ما يقارنه عليه ولهذا قلنا لو اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوا وموال اعتقهم تبطل الوصية لان الاسم مشترك ويحتمل ان يراد به المولى الاعلى مجازاة على الانعام وشكرا للاحسان قال النبي عم من لم يشكر الناس لم يشكر الله ويحتمل ان يراد به الاسفل زيادة للانعام عليه قال عم من اتى بالمنة عليه ولم يدخل النوعان تحت الاسم لانه لا عموم للمشترك وبطل التعيين لان مقاصدهم مختلفة فيكون المراد احدهما وهو مجهول فبطلت الوصية لجهالة الموصى له اذ التمليك من المجهول باطل بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول يمينه الاعلى والاسفل فايهما كلمه حنث ج اليمين تناولت احدهما لما كان مجهولا فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين وههنا لو اوصى لاحد هذين بطل الوصية والاصل عدم الاشتراك وصح به ان اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك وهذا لان الكلام في الاكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولان الاشتراك يخل بالفهم وربما يوقع في الغلط ويفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة المتكلم واستنكافا من عز السؤال ولان الحاجة الى وضع الالفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الابهام بالترديد وكانت ارجح كشف الاسرار

ومعنى الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء

بين العفو والعقاب والمقاصد المتفاوتة الى ان يجب وفيه بحث والصواب ان الدعاء

والاطلاق اى ثم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل به كذا في التلويح

مطلب ان الله وملائكته يصلون على النبي

وابو حنيفة وابو يوسف نفيا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهو انما يلزم محمد الان الشافعي يلزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فيحمل على العناية بشان النبي عم لاظهار شرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا تعميم للمشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب ولان المشترك انما لا يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه الموضوع له والآخر على انه تابع فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وللقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائل بعموم المشترك فلا يكون حجة عليه ويقول كل واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط الانفراد

---



قوله ويقول آه ليس باعتراض مستقل بل من تتمة الاعتراض الثاني يعني ان الباء ههنا داخلة في المقصود لا على المقصور عليه على ما هو المتعارف في لفظ التخصيص وان كان الاصل دخولها على المقصور عليه كما حققه الشريف في شرح المفتاح عزمي زاده

او اجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل به في الحالين هو الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ متفردا لذلك المعنى من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يلزم ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المأول من المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لان غالب الرأي لازم للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصير ان مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه وللقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو المأول من المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل بحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان النظم بعد ان ترجح ارادة البعض منه يكون دالا على البعض بالوضع كما كان قبله فان قلت ما المأول تبيين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النظم المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا

وقد يكون بالنظر الى سباقه فان اذا تكلمنا اللفظ بانه فوجدناه الاعلى معلوم جعلناه على الحقيقي

على معنى ابيح جعلناه على الحقيقي لئلا ينتقض عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه
وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت
فى الماول الابد من اعتبار شيء آخر غير الوضع النظم حتى يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر
قلت كلا فان وجوه النظم اى طرقه اعم من ان يكون باعتباره فى نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه
العمل به اى حكم الماول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو لكن وجوباً فقط على ظنه لها
يلزمه التوضي بعد احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة
لان التاويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له فى اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون
الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم
لكنه متعلق بالمركب ظهر المراد به اى بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح
لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتاً اليه للسامع
اذا كان من اهل اللسان بصيغته اى بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان
ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتامل عن النص ايضا فان
الظهور فيه بمعنى فى المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر
فى الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغى ان يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص
يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره فى تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي
ظهر منه على سبيل الظن عند البعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين
اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر
واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعنى يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم

اى بان يكون



وليس لهذا النص لفظ تبعية ولكنه يظهر ويفهم من نفس السوق الظاهر بان ساق الكلام له كذا فى التقرير

اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا فى نفس الصيغة يعنى لا يكون
فى اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه
سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة فى الاباحة
نص فى العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط فى النص وعدمه شرط فى
الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى
ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه
مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا
فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا فى الظاهر لما غفل عنه الكل
عادة ولقيدوا في حده هذا القيد وقال ايضا ليس الازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق
كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم اليها
سياقا او سياقا اى عقلا كلامه وللقائل ان يقول قوله يعنى من المتكلم اعم من كونه بقرينة
نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه
بانضمام قرينة تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل بل هو فى حيز المجاز التعيين
ولانه اذ غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا فى الآية المذكورة نص فى بيان العدد
لانه سيق الكلام له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر والا لما صح تعليلهم ولو انما
لم يذكروا عدم السوق فى الظاهر اعتمادا على فهمه من تعريف النص وحكمه وجوب العمل
بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو اى ذلك التاويل فى حيز المجاز
وانما قال فى حيز اشارة الى عدم الانحصار فى المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان

ان الكلام

لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر
الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك مع انه اوضح من الظاهر فلأن
يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال
التاويل والتخصيص سواء كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القطعي
وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى
ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه
يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت
اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص
لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق
فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام
لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك بالقياس او حكم وجوب العمل به قطعا لكنه على
احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط
فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ
انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر
اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور مع احتمال
ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية
والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى
من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل واما المحكم فما احكم المراد به
عن احتمال النسخ والتبديل ضمنا حكم معناه متنع فاستعمل بمعنى تم انقطاع احتمال النسخ

بتانية عليه التخصيص قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجوده وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون
بالانقطاع الوحي بموت النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير
احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال
والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا
ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال احل الله البيع وحرم الربوا
مبينا فرقا فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال المفسر ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم
ويظهر حكم كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض
ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون
النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة
فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط
يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضي احدهما
خلاف ما يقتضيه الآخر سواء كانتا متساويين او لا مثال التعارض بين الظاهر
والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح ومقتضى حل ما وراء الاربع
نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته
فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث
ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للرجل الا ثنتان او ثلث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر

قوله لكان المفهوم ان يقتصر كل من الناكحين آه الا يرى انك لو قلت اقسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقسموا الا على احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينها بان يعطوا للبعض درهمين وللبعض اربعة

عزمي زاده

والواو يقتضي أن يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجمع والمفهوم
من هذا الترتيب أن يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلث او اربع كما يقال اقتسموا
هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه أن يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال
درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد
والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان المفهوم أن يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد
والمراد أن يكون له أن ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو ومنها قال المص في شرحه من ان الواو في مثنى وثلث ورباع
بمعنى أو فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص المفسر
قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه
يحتمل التأويل بأن يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عم
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضا فرجح المفسر على النص
حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل
لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ
لا يقبل التوقيت فرجح المفسر ولقائل أن يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا
ليس كذلك بل معناه انه دائر بين أن يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح
مثال التعارض بين المفسر والمحكم مما لم يوجد في النصوص ويمكن أن يمثل ذلك بقوله تعالى أقيموا الصلوة
فانه ظاهر في معناه بالنظر الى العارف باللسان من غير تأمل نص من حيث أن الغرض من سوق الكلام
ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة ففسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل
أن لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت فترجح على تلك

واما الخفي

قوله لا يصلح ان يكون صفة آه اخذه الشارح من شرح المنار لجلال الدين الشارح وفيه بحث لان مبناه هو ان يكون الاحتراز عن الثلثة المذكورة بقوله بغير الصيغة بعد دخولها تحت بعارض وليس كذلك لان كتب القوم مشحونة بان الخفي لعارض وخفاء الثلثة لنفس اللفظ بل هو مجموع قوله بعارض غير الصيغة على ما صرح به سراج الهندي في شرح المغني وهو غير الصيغة صفة كاشفة لقوله بعارض فلا يرد عليه شيء فليتأمل

عزمي زاده

واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر
والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام
توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة والمقابل
وهي ثمانية فالخفي ما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام يكون ظاهرة المراد بالنظر الى
موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة بل لا يحتاج
أن يكون صيغة بعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء
في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة
وعبارة الائمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة وهو دقة المعنى او الاستعارة او
البديع في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك
المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغير زي وهيئة لا ينال
الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج
الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال
وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش
كما سيجيء وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه
وحكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه او نقصان
فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد به كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وان
قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترزنا بالقيد الاول عن نصاب السرقة وبالقيد الثاني

تعريف الخفي

تمام السرقة في حق الطرار والنباش وانما ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصها باسم آخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات فالاصل ان كل اسم اسمي على حدة فاشتبه الامر اي اختصاصها باسم آخر لنقصان في معنى السرقة او لزيادة فيها فتاملنا فوجدنا الاختصاص بالطرار للزيادة فعلمنا انه داخل تحت آية السرقة وفي النباش للنقصان فعلمنا انه غير داخل فيها وهذا لان الخلل في النباش عكس في نفس السرقة والمملوكية والمالكية والحرز والمقصود اما في غير الاول فقد حققناه في الكافي واما فيه فلان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض نوم او غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وكذا كل اسم السرقة يدل على خطر المأخوذ لان السرقة قطعة من الحرير واسم النباش ينبئ عن ضده وهو الهوان لان النبش يختص بالتراب والقبر فعلة لا يصح خصوصا فيما يدرء بالشبهات واما الطرار فانما اختص بفضل في جنايته وحذق في فعله لان الطرار يقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته وهذه مسارقة في غاية الكمال وتقوية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى كشف الاسرار

عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه الذكر للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وما ليس عن الطرار فانها خفية في حق الطرار الطرار اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطرار والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطرار ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر في البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف وان في قوله عم من نبش قطعناه ولنا ان النبي عم قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رويناه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله حذف الصفة الكلام معناه في سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لمعان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ما خذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا لعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى

ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل ان يقول ان الف شهر ملواحدا محتملا الصنفين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي الله هذه بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فتاملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح وللقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد من قبيل المفسر بعد فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا يكون من فضة فبعد التامل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان تنظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتامل فيه الى ان يتبين المراد كما تاملنا في معنى انى فوجدناه بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اضطلب بين الناس فيطلب موضعه ويتامل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي توارد على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع

المجمل ماخوذ من قولهم اجمل على الامر اى ابهم وهو مبهم حتى لايوقف عليه بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب في ذلك التفسير ثم التامل في التفسير كمن اغترب ولايعلم موضع فيستفسر موضعه اولا ثم يطلب في ذلك الموضع ثم يتامل في امثاله ليوقف عليه كشف الاسرار

جواب ان المراد هو الشق الاول ولا يرد عليه ماذكر لان قول المص ثم الطلب ثم التامل مخصوص بما لم يكن البيان بعد شافيا لكنه اعتمد على فهم الناظرين في كلامه لظهور انه لا معنى للطلب والتامل بعد ان بين الشارع المجمل بيانا شافيا وعبارة المص ههنا هي عين عبارة فخر الاسلام وقد فسره صاحب الكشف بما قررناه

عزمي زاده

كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت اذدحمت فيه المعاني المراد يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضير فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة حين غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتامل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا فالكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المص لايخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا وان كان شافيا فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لايختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لايوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول توقف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد حقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها

مطلب اربعة عندهم

في اللغة

١٩

اما وجه الذكر فهو الاشارة الى قسمي المجمل يعني ما يكتفى فيه ببيان المجمل وما لا يكتفى فيه بذلك بل يحتاج الى الطلب والتامل واما وجه تقديمه عليهما فلعله لانه في اجمال حيث احتيج فيه الى الطلب والتامل ايضا فكان احق بالتقديم هذا ماخطر في توجيه هذا الكلام بالبال والعلم عند الله الملك المتعال

عزمي زاده

في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولم يذكر المص في التمثيل الربوا اقتداء على الصلوة والزكوة لكان اولى والمتشابه وهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام مايعرف به احكام الشرع ولايعرف بالمتشابه بحكم الانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت بمعرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها معرفة بهذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اى قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه يجوز لفظا ومعنى ولانه ذم من اتبع المتشابه بابتغاء التاويل كما ذم من ابتغاء ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهرا ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله وهو لا ينقطع

مطلب الفرق بين العبادة والعبودية

٢٠

في أوائل السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى قاف نون
العلام ميم فهذا متشابه في الأصل وقد يكون متشابهاً في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة
اعلم أنا ذكرنا فيما سبق أن الظهور على مراتب فاعرف أن الخفاء أيضاً على مراتب
المرتبة الأولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل بعارض العوارض ثم خفاء المراد من اللفظ
بالدخول في أشكاله ثم يزداد خفاء إلى أن لا يدرك إلا بالاستفسار من المتكلم وهو
المجمل ثم إلى أن لا يدرك المراد وهو المتشابه وأما الحقيقة فهذا هو القسم الثالث
باعتبار أصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه إشارة
إلى أن الحقيقة من عوارض الألفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله
أريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه إشارة إلى أن الحقيقة
والمجاز متعلقان بإرادة المتكلم فقبل الإرادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازاً
والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فإن كان ذلك التعيين
من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وإن كان من الشارع فوضع شرعي وإن كان
من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص وإلا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الأوضاع المذكورة ولقائل أن يقول لما قال أريد به ما وضع له ولم يقل استعمل
فيما وضع له يلزم أن يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فإن أراد
بالإرادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً كقوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا اركعوا وقوله لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في
المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي وأما المجاز فاسم لما أي لكل لفظ أريد
غير ما وضع له فإن قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء

قال الكاف

قال الكاف زائدة وإن أريد لا يعني له قلت لم يعني وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير ما وضع له
لأنه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما أي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي
أريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الأرض في السماء لا باعتبار الملابسة
بينهما من التقابل فإن الأرض تقبل السماء ولا تقبل لأن ذلك غير مشهور وفي الأصل
أيضاً لأن الإرادة عدم الدلالة على الشيء مع كونه لغواً إرادة أيضاً وهو غير ما وضع له
ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح إنه ليس احترازاً عن الأول
لعدم دخوله في التعريف ليس بشيء لما ذكرنا من وجه دخوله فإنه أريد به غير ما وضع له
ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فإن قلت لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء
مع أنه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير
ما وضع له في الجملة فانتقض التعريفان قلت قيد الحيثية موجود في تعريف الأمور التي
تختلف باختلاف الاعتبارات إلا أنه يحذف من اللفظ كثيراً لوضوحه والمراد الحقيقة
لفظ استعمل فيما وضع له من حيث إنه الموضوع له والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له
من حيث إنه غير موضوع له فلا انتقاض إذ استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً
لا يكون من حيث إنه موضوع له ولا في الأركان المخصوصة من حيث إنها غير الموضوع له
اعلم أن لفظ الحقيقة والمجاز في معناهما أي لفظ الحقيقة فعيلة فلان معناه
ثم نقل منه إلى اللفظ المذكور لكونه ثابتاً في معناه الوضعي وأما المجاز فمفعل من جاز إذا تعدى
وهو العبور وهو حقيقة في الأجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل
إلى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان كقوله تعالى أو لامستم النساء فإن المراد
منه الجماع وهو خاص أو عاماً كالصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه كما سيجيء إن شاء الله

وقال بعض اصحابنا ان فيه لا عموم للمجاز لانه ضروري لانه لا يصار اليه عند عدم امكان العمل بالحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر رضه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان المراد بالصاع ما يحله اجماعا وهو مجاز لانه اطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له فاذا ثبت المطعوم به مرادا اجماعا لم يبق غيره مرادا وهو الحقيقة والنورة للايجاز ويلزم منه ان لا يكون القدر والجنس علة ضرورة والحديث الاول عام يقتضي تحريم القليل والكثير منه الاحالة المساواة وهو حقيقة فيرجح على الثاني وبيان المعارضة ان الاول يقتضي حرمة القليل وعلية الطعم لان الحكم ترتب على اسم مشتق فكان ما خذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني والثاني يقتضي اباحة القليل اذ التخصيص بالكيل يدل على نفي ما عداه عندهم وعلية القدر والجنس فيخص التعارض في المطعوم والقليل ضرورة كشف الاسرار

وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا يصار الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم

نسبه الى الشافعي رح وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجد الا وان يكون عامة بل الدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمين والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر في كتاب الله تعالى وهو منزه عن الضرورة فان قلت المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ والكتاب ضروريا لو وقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان الاستدلال ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا على ما عرف ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة بل لمعان ولان عموم المجاز يجري في الالفاظ فجعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضه وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال

٦٢

فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيها عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال انه ليس باب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما ينعقد اي يرتبط وهو ربط اللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشرى لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لا يتصور ذلك فلا يجب فيه الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي رح واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا في اليمين التي جرى على اللسان من غير قصد سمي لغوا والنكاح للوطي دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطي اولى من الحمل على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطي كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطي دون العقد وهذا اختيار المص متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين

احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل
منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري بتعاقب غير ان يراد كل منهما
في مسئلة الاستعمال بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم
نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص
والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من تلك
الحالة بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه
اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان
استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا كذلك
استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز فان قلت فيه استحالة كما ان الراهن
اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع
بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا
عن الانتفاع بمقتضى الاذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في
المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال
حقيقة ومجازا معا بل تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع
في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون
كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح

ذهب الشافعي رح الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا
ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بها يستحيل
لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لادم وحوا وابليس فان
الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث والمصنف تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول ان
اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فبطل لان الامتناع في المقيس عليه
ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة
وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه
التشبيه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز غير مثبت للمدعى لان امتناعه
اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله
مجازا مطلقا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز
والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير
مراد معا قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد
وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا ثم ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل
الاربعة المتفرعة على الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز فتعرض ترتبها عليه تحقيقا لان ترتبها
عليه ثمرته وثمرة المبنى غاية يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء ثلث ماله لمواليه
وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لانهم مواليه

مطلب الوصية للموالي لا يتناول موالي الموالي

حج ان الوصية للموالي تح اي اذا اوصى حرّ الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وموالي مولى كان نصف الثلث لمولاه لان الجمع حكم الجمع في الارث والوصية والنصف الباقي
مردود الى الورثة ولا يكون لمولى مولاه لان الحقيقة وهي المعتق حيث صار منعما عليه لاحيائه حكمًا بالعتاق وهو ازالة الرق الذي هو اثر الكفر وهو موت حكمًا بالعقل
ارادته بهذا اللفظ فلهذا استحق النصف فلا يدخل تحته مولى الموالي لانه مجاز اذ الاصل في الحقيقة مضاف الى الذي اعتقه دون الذي اعتق من اعتقه لانه لم يعتق الاعلى
اباه حقيقة وانما جعله التسبب بان اعتق الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثاني فهو مولى له مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن
له معتق كانت الوصية لموالي الموالي لتعين المجاز الا يرى ان الاسم المشترك لا عموم له حتى لو اوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون تبطل الوصية ولا تعارض هنا باعتبار
اصل الوضع لكنهما لما اختلفا سقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغايرا باعتبار اصل الوضع فالاولى ان لا يجتمعا كشف الاسرار

إذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له
معتقان لاستحقا جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة
لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته
إعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي
شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاد فلان الموالي
حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه فيدخل الموصي بمن لا يكون عليه ولاء
لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا اذا تبين المراد في حيوته
لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية
مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب
الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح
بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان
فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال
الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبر
على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمثلث والمنصف
من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر عنده في المسألة الثانية لان الخمر
حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة
مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما قال الشافعي يلحق في ايجاب الحد
في الجميع بعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي
وهذه لا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لا يقال قد الحق بالخمر غيره عند السكر



لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه
اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم
الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين
يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم بعموم المجاز ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لا
النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة بهذا التعليل المسائل الاربع وهو قوله
او لامستم النساء وما سواها المسائل الثلث الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية
لابنائه والمجاز فيها اي المجاز في الاخير مراد باجماع الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم
بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا هنا فلم يبق الآخر وهو المجاز في المسائل
الثلث مرادة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء مرادا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا يقال التيمم ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل آية اللمس
المس باليد والوطى جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سؤال
وارد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقع فيما ابيتم فيما
اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء
الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان
ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من
ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة
كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصورة
صورة المسألة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز متحقق في غير ظاهر وما يكون كذا الكر

لانه شبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان اما الفروع
منتف باعتبار ارادة الحقيقة وشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه
متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث
لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى الاشكال يرد على الجواب المذكور وهو انه
لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا
قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت واشار الى جوابه بقوله لان
التناول الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا نقول اعتبار الصورة مطلقا بل
نعتبره في محل صالح للتبعية فيلحق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات
اصول للآباء والامهات فلا تكون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا
باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين
لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع
وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا مثبتة له فلا يثبت
مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا
وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان
والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق
ابوه بقرابته وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان
مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان
في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريقة حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كانه قال آمنونا على اصولنا لو كان التبعية

مانعة عن اثبات الامان فلم لا كانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا فكل جواب لكم
فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد
نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود انه من حلف لا يدخل دار فلان يقع
على المملوكة داره حقيقة والمستأجرة داره مجازا الصحة النفي يحنث الحالف
اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا
ومتنعلا هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل
فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيفما
دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم
فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي
يعني اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول
متنعلا قيدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا
او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
وهي مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه نوى
غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني
بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل
الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف ان غرضه منع نفسه عن الدخول
لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز وسبب النسبة هذا اشارة الى جواب السؤال الاول
بيانه ان الحامل على هذا اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان
دار يسكنها والدار المسكونة لفلان اعم من ان تكون مملوكة او غيرها فان قلت

الظاهر انه يريد بالجواب الجواب المذكور في المتن الذي حاصله هو اعتبار نسبة السكنى وانت خبير بان ما ذكره في صدد الجواب عن السؤال المذكور لا يدفعه بل هو تسليم لوروده وعدول الى توجيه الكلام بوجه اخر واجيب عنه في التلويح بان المراد كونه

سواء كان غيره ساكنا فيها او لا وذكر الامام السرخسي انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره كذا في التلويح

هذا موضع ذكره لانه مثال لارادة الوقت باليوم فان التولي عن الزحف حرام ليلا ونهارا كما في التلويح وغيره والمذكور ليس كذلك وكانه على بعض النسخ الذي اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه

ذكر في الزيادات والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال لصم وكونها منسوبة اليه بوجه مكان

قوله ونسبة السكنى كان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله ومن يولهم يومئذ دبره وقد قلتم بانه عتق اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال ظرف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد به فالتوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد قصدا نظرا الى

---

ولا يدع اليوم يحمل في الممتد على النهار وفي غير الممتد على مطلق الوقت الا يرى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار يصدق ديانة وقضاء بل جعلنا اليوم على ما يناسبه عند عدم مرجح اخر فاذا وجد مرجح اخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة كذا في شرح اللقاني ٧

عزمي زاده

لا حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قوله امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في ان واما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجح الاول قلنا ظرفيته للعامل فقد تقدير في حاصله لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم مطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال الانسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصم يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء باجوبة وليس فيها جواب شاف

فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين

لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اى باثره الثابت به وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود

بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب

فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على

نفسه فجعل الله ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك

الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح

ولكن صحة الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا

بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين لتصريح اليمين ولا

ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة

اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح

ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم

يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك

قصدا بالاضافة فيقتصر عليه فلذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال

المترتب كايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب

تملك بصيغته يعنى صيغة مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون

مثبت الملك مزيلا له او الملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشرى اعتاقا بواسطة

حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب

بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غلبت في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة

فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لا يتوقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه

هذا جواب سؤال الشافعي بيانه ان هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم الا بقرينة فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بين الحقيقة والمجاز فاجاب بانه نذر بصيغته لان على للايجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب و[illegible] وهو الوجوب وباعتبار هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى قدر لكم ما تحللون به ايمانكم وهي الكفارة المقدرة وايجاب المباح يتضمن تحريم المباح لان قبل الايجاب يباح مباشرته وتركه وبالايجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فصلح ان يراد بالنية واذا صار مرادين فلو لم يفعل حنثا يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شرى القريب اعتاقا باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لاستحالة ان يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا مزيلا للملك وهذا لان الشرى اهل للملك وملك القريب علة العتق فاضيف العتق الى الشرى بهذه الواسطة فينبغي ان تثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما يثبت العتق بدون النية ملك القريب على العتق والعلة توجب المعلول جبرا فثبت المعلول نواه او لم ينوه وهذه الصيغة تصلح يمينا فلم يعتبر ما لم يوجد النية وما ذكر في الاسلام يمين بموجبه وهو الايجاب مشكل لان موجبه الوجوب لا الايجاب ويحتمل انه سمى الوجوب ايجابا لان الوجوب لما لم يكن الا بالايجاب جعل الوجوب ايجابا مجازا اطلاقا لاسم المقتضي على المقتضى ولهذا علم وحرمة الجدات وبنات الابن بالاجماع لا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فلم يكن جمعا بينهما على ان بعض الواقفين من اصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محلين مختلفين وانما لم يجز ان يجمعا بلفظ واحد في محل واحد لان الام هو الاصل لغة واريد بالبنت المتفرع عنه وذا يجمع الكل كشف الاسرار

قوله والاقرب ان الكلمة على حقيقة في ايجاب المباح آه كذا في الشرح الاكملي والمراد بالكناية ما هو مصطلح اهل البيان لا مصطلح اهل الاصول وهو ما استتر المراد فيه في نفسه سواء كان المراد منه معنى حقيقيا او معنى مجازيا ولا منع لارادة المعنى عن الاشكال المذكور بذلك وفي هذا الكلام بحث من وجوه اما اولا فلان اللازم مراد في الكناية لكنه ليس مقصودا في نفسه بل قصد به ان ينتقل منه الى الملزوم الذي ترك التصريح بذكره وهو ما يذهب عليك انه ما غفل فيه بمعزل عن ذلك فان النذر ايضا مقصود يترتب عليه حكم القضاء خصوصا فيما اذا نوى النذر واليمين واما ثانيا فلان ايجاب المباح لتحريم المباح ظاهر البطلان لان شان اللازم المساوي ان يوجد حيث يوجد الملزوم وقد يوجد تحريم المباح بدون ايجابه كما في البيع والتطليق

عزمي زاده

وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين للمعنى الاخر سوى هذا

بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون

نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان قوله مثل لفظ والله قال ابن عباس رض خلق آدم

الجنة فيه ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق

على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون

جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم ساد مسد جواب القسم

كما قال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم

ولقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر من قول ابن عباس

وقد نص على هذا في كتب النحو وههنا ليس موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع

والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون

مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة

للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما

وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين معنى مجازي لكن لا

الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين لم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح

اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة

بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذ لم يعتبر

ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح

لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما ذكرنا فيفهم من الايجاب بطريق الكناية

فيحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية

اعلم انهم اختلفوا ان المجاز موضوع ام لا بعدما اتفقوا ان الحقيقة موضوعة على معنى ان الواضع وضع ان اسم هذا كذا واسم هذا كذا فقال بعضهم المجاز موضوع لانه من باب اللغة لانه
احد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضعوا ان عند الاتصال بين الشيئين يطلق
اسم احدهما على الآخر مجازا دون الالفاظ لان اللفظ لو كان موضوعا لكان حقيقة والاتصال بين الشيئين يكون صورة او معنى لان كل موجود مصور يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال
بوجه ثالث اما المعنى فمثل تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد المعنى اللازم المشهور حتى لا يسمى الابخر اسدا وان كان ابخر لانه من الاسد واما الصورة
فمثل تسمية المطر سماء فانهم يقولون ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر للاتصال بينهما صورة اذ كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل والسحاب عندهم سماء فسموه باسمه
مجازا وقال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض وسمي الحدث به مجازا للمجاورة لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تسترا عن اعين الناس وقال اني اراني اعصر
خمرا اي عنبا لانه انما يعصر العنب لكنه يشتمل على الخمر وعلى الماء والتفل فقد وجد الاتصال بينهما ذاتا كشف الاسرار

من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس بلازم هبا ولا عتاقه لوجوده
بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم بقوله لن يجزي ولد
والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية
وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى
الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى حيوانيته ولا تسمية الابخر
والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في معنى
الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في المحسوسات وفي الشرعيات الاتصال
من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول
نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب
ومعنى العلة كونها مثبتة وهما معنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين
صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب
على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع
مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي
اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما
للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من
حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك
بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فلا يكون
العلة مقصودة الا الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون



اعلم ان المراد بالاول الاتصال الصوري في الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة
من الطرفين لان معنى الاستعارة هو الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فلانه اثر العلة والاثر يفتقر الى المؤثر في الوجود واما
افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة بعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فمتى لم يفد العلة حكما يلغو فكانت العلة
مفتقرة الى الحكم اعتبارا والحكم الى العلة وجودا فلما تم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال صحت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد
ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف فان قال عنيت
بالملك الشراء صدق ديانة وقضاء وان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف
لا يصدقه قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان منكرا فان كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريت [illegible]

مفتقر اليه في الوجود فلما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال
من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب
الشرعي ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو
المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد
بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا
وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون منقسما اليهما حتى اذا قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر ونوى به الملك
اي قال عنيت بالشراء الملك وهذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا
فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء
يصدق فيهما ديانة هذا التفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه موقوف على
نحوه حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح
لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا الا ان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل
القبض مع الملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق
حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الا انه لاستلزام الملك والشراء
يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فانت
طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا
وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون
بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول الخلوة
وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت

تحالو استفتي رجل عن قوله ان لفلان علي الف فقد قضيته قال
ثابت من دينه بابراءه او ... استمع القاضي ذلك منه يقضي عليه
بالديون الا ان يقيم بينة على الايفاء

عاني درهم يقول نعم فهو نص على اصحابه الرزق واذا نوى من الشراء الملك اوبالملك
الشراء يصدق فيهما ديانة فيدبه لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما
بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة
تشديدا عليه حيث يعتق عبده المراد بالديانة انه اذا استفتي فيهما يجيب على ما
نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر
الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك
وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر يعتق
النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين
لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران
يعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق
غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة الملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال
بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط
في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا
الاثم للخمر في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني
اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروع اتصال السبب بالسبب وهو ما
يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا والمراد به هنا السبب الذي
ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كما تعالى
ذوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة

عطف على قوله المعنى ... زوال ملك ... الاشكال المذكور وجوابه

وبواسطته زوال يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله
انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال
ملك الرقبة ولو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى
ويمكن تقدير المضاف بان قال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك
الرقبة وكالاتصال بثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوع لملك الرقبة فيجوز استعارة
اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني
هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت
بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال
باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا وبينا من ان الشرط
في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر
الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق
للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما يحتاج
الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج
النية لتعيين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة
الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق
عندنا وقال الشافعي تعتق لمشابهة الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان
كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة
كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وانما
يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته

لقيامه بنفسه وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان
من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا انى اريني
اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب
والحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال
من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه
ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القرآن
ذكر الحكم وارادة السبب بقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اى عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت
الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كان الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه
الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز
بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذر والمجاز فيها اكل ما
ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او
لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال المهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا
ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم
اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع
فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ممكنا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور
شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اي نعم او لا مجازا
بطريق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار و
الطلاق نعم

مهجورة

مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز
وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة
للمدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي
لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان
هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم
عليه حكم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه حكم ثبوت
الاسلام بالسبي بدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على
الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز
لاجل الاحتراز عن واحد منها التزم الثلثة قلت لا التفات في امثاله الى مباشرة
المحظور قصدا مما يثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الا يرى لو قال لا اكلم هذا الذات
لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ترك التوقير ينفك عن الذات بان
لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين
بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها مرغوبة للمحلوف عليه
كمن حلف لا يشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان حلالا شرعا لصيرورة الشرب مقصودا
باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف تتقيد
بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف
لا يأكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مفرة

في هذا المقام بمعنى الذي

ع كلامه الى ان المراد بالحقيقة والمجاز في هذا المقام هو المعنى وكلا منهما على ما تبايع في عبارة الفقهاء وذلك اما على طريق التسامح او التجوز لما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة وان كل منهما من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة

كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكله من لحم كبش لان لحم الحمل انفع منه

فلم يصلح ان يتقيد اليمين بها واعرف هذا فنقول لكن الواجب ان يتقيد بها لكن فيه

ابو حنيفة القيا لان القيا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد

لمعنى جاز القيا شرعا وعادة واذا كانت الحقيقة مستعملا اى ليست مهجورة شرعا وعادة

لكن ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يقتضي الاستعمال والمجاز

متعارفا اى متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس

من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رح لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما

فعندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه

في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم

ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة باية قصيرة

وجوزاها باية طويلة ولقائل ان يقول هذا ينبني على اصله ان يجوز بما دون الاية واصلها

منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف

لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة

والكرع من الفرات قال صاحب الكشف في قوله توفي جماعة اى كرعوا فلا يحنث باكل الخبز

والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها او بالاغتراف

من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز في اكل ما يجوز به الحنطة وشرب ما جاور الفرات وهو

بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود

اكل ما يجوز الحنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق

بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف انما قاله بعض الشراح

---

قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الذي يبتني عليه المجاز لا بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار كما زعم صاحب التلويح لان ابتناء الخلاف في جهة الخلفية على ذلك ظاهر ثم ان اللام في لفظ الحقيقة عوض عن المضاف اليه اى عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز والا لا يجري ذكر هذا الاتفاق في النسب المذكور لان خلفية المجاز عن الحقيقة مطلقا منصوص على ذلك ظاهر. عزمي

وعندهما يحنث بالاكل مما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر

متشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات

فشرب من نهر آخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على

ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى

الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء اى في الاستعمال فالعرف

للحقيقة اتفاقا وهذا اى الخلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية

اى كون المجاز خلفا من الحقيقة في التكلم عنده اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد

المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة

والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني

مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في حكمه اى حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم هو

المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد

الحرية خلف عن لفظه اذا اريد به البنوة اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التقرير الاول اليق

بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية

فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من

حيث التكلم ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل

والخلف لا في جهة الخلفية قال مشايخ المعنى منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل

وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر

سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل

والا فلا خلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اى العبد اكبر سنا منه اى من المولى

يريد به المعذرة من انه اذا كان المراد ذلك فالاظهر ان يقال بدل قوله مستعملة غير مهجورة واما ما قيل انه جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لا حاجة اليه لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة الخ فكانه قيل اذا كانت اللفظ المستعمل بما ذكر لا يبقى مورد لهذا السؤال على ان ما يصلح جوابا عنه هو تفسير المستعمل بما ذكر لا بما ذكره بطريق الاستدراك فليتأمل

مستعملة فيه بعد ما فسر المستعمل

هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح للمبتدأ وخبر فلما تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد للايجاب في الحكم اصلا فيلغو كالغموس لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالة البر فلم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة وتقابل الاصل ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف رح بمسئلة الكوز وهو اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه قال بانعقاد اليمين ثم يحنث في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصلح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة رح قوله لعبده هذا بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فنقول هذه بنتي حكم الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة بالمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد

لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر بالحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هو بنتي وهي معروفة النسب ويولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب فيما اذا كانت اكبر سنا منه فظاهر وكذا في التي يولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهار نسبها من الغير واما المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح ثابت قبله ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له فيبقى مجهول النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك في انه لا يحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستعمال بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها اللغوي فلو نذر ان يصلي يجب عليه الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك

وكذا الثاني فعلى وجهين احدهما ان يكون الاسم متناولا كاملا في مسماه لغة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل لحم السمك بلا نية لان اللحم متكامل بالدم لانه ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب اي اشتد والتحم الجراحة اي اشتدت وقويت واشتداده يكون بالدم فالادم لا يكون فاخرا ولا دم للسمك لان الدموي لا يسكن الماء وهو يعيش فيه ولهذا يحل بلا ذكوة ولو كان فيه دم لما حل لانها شرعت لازالة الدماء المسفوحة فكان الاسم نقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ اذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل في المعنى بمنزلة المجاز مع الحقيقة وكقوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلا نية لانه ليس بمملوك مطلق لكونه مالكا يدا وباعتباره لا يكون مملوكا فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا كل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال اصل النكاح وانما بقي في بعض الاحكام ولهذا تمنع من الخروج والبروز وثانيهما على عكس الاول بان يكون الاسم مشتملا على معنى القصور والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فانه لا يحنث باكل الرطب والرمان والعنب عند ابي حنيفة لان الفاكهة اسم للتوابع لانها من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وحقق البعض باسم المتنعم والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو من جملة التوابل واذا كان الاسم مبنيا على معنى القصور والتبعية فعند الاطلاق يتناول ما كان قائما من كل وجه وليس فيه جهة للاصالة بوجه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى وجهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها مطلق الاسم وقالا يحنث باكل هذه الاشياء لانها من اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق وكذا لو حلف لا ياكل ادما فانه يقع عند ابي حنيفة على ما يتبع الخبز لان الادم اسم للتابع وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائما به وفي ان لا يؤكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصودا كاللحم والبيض والجبن وعند محمد يتناول ذلك لكمال معنى المواءمة وهي الموافقة فيما في تواخي الخبز وعن ابي يوسف روايتان كشف الاسرار

بحنث لان السمك حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لانه لا يفهم من لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحوم المباحة او بائعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولما طهر بلا ذبح وحلية قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو بكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون لحما ماخوذا يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك خصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الائمة سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدور ان فان اللحم كيفما تركبت دارت مع ما فيه معنى الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء واللحم ليقوى الطعام به ولهذا اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه ولا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع قوام البدن فيكون الفاكهة اسما للتوابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون

فيها وصف زائد ولا مدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطراوة تحت اسم الفاكهة مع انه وصف زائد وهو الاخذ من البقطان قلنا المعنى الزائد في الطراوة غير مناف للتفكه بل مكمل لها كالرطب والتمر فانهما كلاهما لا يعتاد ابتداء فثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون منفرا المعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وبان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلق امرأتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو قال للمرأة حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل الغداء فيقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد وبدلالة في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان

واما الرابع فمثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستدع فانه لما لم يجز ان يامر الله تعالى بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح وقد قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء حمل على الاقدار والامكان لان الامر للايجاب وهو يستلزم الاقدار والامكان لان تكليف العاجز ممتنع وقد امتنع هنا الموجب الاصلي فيثبت اللازم ومنه يمين الفور بان قامت امرأة لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وكذا اذا قال لغيره تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لم يحنث لان غرض المتكلم من بناء الجواب عليه فيتقيد به والفور مصدر من فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث على شيء من صاحبها فقيل خرج من فوره كما تقول من ساعته كشف الاسرار

حاصل الفرق ان هذه الثلثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى و الزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطراوة فان السرقة انتهت غايتها بفعل الطرار

فتناهت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به على المعنى الموجود

ههنا ما يكون في ذلك فينصرف في الاشياء الثلثة لان ذلك مناف لمعنى الفاكهة من حيث ان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد فيكون الزيادة على الكمال وذلك نقصان

لولا انه على مجرد ... الغداء المقيد ... كذا في الكشف

لان كلا منهما ذكر محلى بلام الجنس تحرير

هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد
عمل بلا نية وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنسيان فاقتضى
في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطأ
والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال
المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وهذان النوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود
الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى
ان من صلى وفي ثوبه نجس لا تجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى
رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يحتج
احتجاج الشافعي رح علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ لان
ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان
المجاز لا عموم له فيحمل ابو حنيفة رح على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية كالبيع
والنكاح وحمل الشافعي رح على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل
ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان الحكم العام هو الاثر الثابت به
فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول
هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام
اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح
مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عم رفع عن امتي
فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بها قلت
ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله اخبارا ربنا

لا تؤاخذنا

لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بها لكان معنى الدعاء
ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة وفيه ما فيه ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي
يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة في الآخرة لما قدمه من كان في البلاغة
رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف
الى الاعيان كالميتة في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر
لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فهو وصف المحل اولا بالحرمة
ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة
فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح
الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة
لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل متعلق بها واضمار جميع الافعال
مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فيبقى مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف
قالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك النساء او الطعام
الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا
نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا
للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز
ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من
النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي
بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف
على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرها

وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو بيانه ان موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه اذا كان المعطوف ناقصا ومن ضرورة المشاركة ان يتعلق كل الطلاق بالدخول بلا واسطة فعند الدخول ينزلن جملة والترتيب الحاصل في التكلم بالطلاق وبالتسمية طلاقا عند الشرط وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخللت بينها ايام فان الترتيب لا يجب بل لو اوجد الشرط وهو يصلح شرطا في الايمان كلها انحلت الايمان جميعا في حالة واحدة واذا كان موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير بالواو لانها لا يتعرض للترتيب ولا يترك المقيد وهو الاجتماع الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو واذا قدم الاجزية واخر الشرط بان قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فعند اتحد حال التعليق فاذا دخلت تطلق ثلاثا لان الاصل انه متى ذكر في اخر الكلام ما يغير اوله توقف اوله على اخره كما في الاستثناء واذا توقف اوله على اخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحدا فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو لانه مطلق على ما اذا قدم الشرط فانه كيف ما اخر الكلام يتغير اوله بل يعلق كل طلاق به كما ذكر اولا وثانيا وثالثا فجاء الترتيب ضرورة وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي كشف الاسرار

تاوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط ليقعن جملة اذ ليس بين الاجزية
ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع الثلث
اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء
فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما اوردا
على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في حين وجود الشرط
في الوقوع ولئن الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد
وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط
فلم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف وكان
العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير
الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا
توهم ان الواو للترتيب عنده على انه لولا لوقع الثلث كما ذهب اليه مالك في القديم
لانه يجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل الفراغ
عن التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني
والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لانه لكل قد يتغير صدر الكلام باخره لانه يثبت
به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لان قوله آخره ليس بمغير بل
مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون
مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما
وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما
فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولي وقبل الآخر

كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق

من قبيل تشبيه الجوهر بالجوهر اذ ليس في كلام فخر الاسلام تعرض لذكر الاشكال الاول

فالواو لمطلق العطف وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقيل انها للترتيب وهو يحكى عن الشافعي ولهذا جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الايدي عطفت على الوجوه بالواو واحتجوا بقوله نبدأ بما بدأ الله به يريد قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا ونحو قوله واركعوا واسجدوا وقوله لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله ذلك القائل وقول عمر رض لمن انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا هلا قدمت الاسلام على الشيب وهذا يدل على ان التاخير في اللفظ يدل على التاخير في الرتبة وقول الصحابة لابن عباس رض لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله واتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من الواو الترتيب ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب والتامل في موضوع كلامهم كما لو وقعت الحاجة الى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع الى الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع وعند الاستقراء والتامل في موضوع كلامهم يتبين ان الواو لمجرد الجمع المطلق لا للترتيب اما الاول فلان العرب تقول جاءني زيد وعمرو وتفهم من هذا الاخبار اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للمقارنة ولا الترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في خبره اذا جاءا معا او جاء عمرو اولا ولما صح ان يقول وعمرو بعده او قبله لانه يكون تكرارا او تناقضا وليس كذلك ولتناقض قوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة [illegible]

وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة حكما من احكام الحروف
وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير
ذلك فتكون مجازا فالواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم
بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا لترتيب كما زعم بعض
الشافعي محتجين بقوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده
حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله
ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل
ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة هذا اشارة
الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه
المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعت جملة كما تعلق
ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام
بيانه ان الاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين
الافتراق فلا يتغير بالواو يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات
متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله
وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث
يعني ذا افاد في المعنى لانه لولا العطف
بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل
الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك
بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله
وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما

تاوت

فان كان ابتداء وبقاء فتوقفه صحيح وما لا فلا والامة ليست بمحل لابتداء
النكاح على الحرة فلذا لا يكون محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح [illegible] ٦٥
كذا في

لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من
فلان بغير امرها خلافا لابي يوسف وفي النهاية بهذا الحكم الفضولي بكلام واحد
وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال
المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب
اذ لو كان لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ولصح نكاحهما فازال هذا بقوله انما بطل نكاح الثانية
لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية لانها لا تصلح للاجازة لانه لا تحل الامة
في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل
نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لانه كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء
فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزوم العقد من
جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وللقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف
للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل فكان المراد بقوله لا تنكح الامة
على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا تقتضي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين
معنى المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز
لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام منفصل فاجاز الزوج
نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تصلح للاجازة هذا اذا كان النكاحان بعقد
واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين
فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد

واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحديهما لا يملك الاجازة
في ملك الاخرى بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير نكاح الثانية
واتم منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لو اعتقها المولى بلفظ واحد بان
قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وللقائل ان
يقول قوله متصلا لا فائدة لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله
بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وهذا وضع مسئلة الاصل المسئلة ولم يقيد به فبطل
الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين في عقدين
فيه لانه لو زوجها في عقد واحد لا ينعقد عالما بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح
الزوج فقال اجزت هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا وان اجازهما
متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت هذه بطل نكاح الثاني
هذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف
على آخره اذا كان في آخره ما يغيره اوله هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح
وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين
ويبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام
على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط
او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لان الواو يقتضي للمقارنة وقد يكون
الواو للحال كقوله لعبده ادّ إليّ ألفا وانت حر لم يجعل للعطف هنا لان الجملة الاولى
فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال
والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلق حريته بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء

عبارة التلويح واجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد واحدة

ثم ان اه يكون الحال شرطًا انه كالشرط في المنع من التنجيز
والكتابة قيدًا في الكلام ولا يقتضي ذلك تقدمه عليه والحال
كما يتقدم الشرط على المشروط كما زعمه صاحب الكشف

فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وح
يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الفا اعترض عليه
بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتقنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال
مقدرة اى ادّ الي الفا تصير حرا او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف
لا يتقدم على الموصوف فالحرية متاخر عن الاداء واعترض عليه بان كونها قائمة مقام
مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام ادّ الي الفا تصر حرا الح
واو الحال وكلاهما فيها وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فطلق الثانية واحدة لان الشركة انما كانت لافتقار
واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قوله طلقني ولك الف وهذه الواو
لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة رض لان الواو للعطف حقيقة
والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون
دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يتنعمون عن العوض في
الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه
قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا
لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني
فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين الاداة تمام قرينة
ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين فالحمل على المجاز
اولى من الالغاء والاهمال كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط
عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه لما كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف

وههنا



وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال وعد المال في مقابلة الطلاق
مناسب مشروع فيصح العطف وانما اختلفا لفظا وقالا انها اى الواو للحال فيصير
شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها بالطلاق وعوضا عنه بدلالة حال الحال
اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فاذا قال
طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب
فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اى قل ذلك الزمان بحيث
لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية
بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام
مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول
للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا ترتب العتق
على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا
للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك
ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة كانت في حالة الدوام
متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اى المغيث باعتبار الغوث
بعد ابتداء الابشار باق فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز
بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل
ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على

و ذلك لان الترتيب فيه تحقيق في دخولها
على العلة اعتبارى

مقاصد ... لعلها على العلة وان كان خلاف الاصل الا انه
مع ... نقربه الى ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب
من وجه لان استمرار العلة وجود بعد وجود
المعلول بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل
بالحقيقة من وجه
ذهاوى

العلة [illegible] الفوت الدائم ليس علة للابشار بل الفوت في ابتداء وجوده علة الابشار
لا الفوت الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار حتى ليس عند
المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الفوت فابشر
فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح كقوله ادخلت
القلنسوة في رأسي فان قلت لم [illegible] فان قلت لم لا يجعل الفاء
داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الى الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار
الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل
ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت تحمل الترتيب فيكون محلا للفاء
من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من
كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر
لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة
فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك فلا تقول ائتني اكرمتك وكذا الجملة الاسمية تقول
ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو
في قوله على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب والترتيب في العين
والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو بجاز المشاركة
في نفس العطف او بعرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر
وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب
لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول



عند ف للتعقيب

فينفصل لا محالة فحمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد فكانه قال درهم
فهو درهم فقوله بجاز الترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلناه وان بطل التعقيب
بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي
وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف
يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة
ليحصل كمال التراخي لان ثم يعبر التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم
التراخي في التكلم عتق في الآن وقالا كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما
للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم مراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فحقق الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف
حتى اذا قال منجزة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت ينبغي ان
توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله بآخره
ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم
طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة
الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لانه ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون
كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المسند

وقال لا يتعلق حيث ينزل على الترتيب اى عندهما يتعلق الطلقات بالدخول فى المسئلتين اعنى فى تأخير الشرط وتقديمه وينزل على الترتيب لان ثم للعطف على التراخى فلاعتبار معنى العطف يتعلق
الكل بالشرط ولاعتبار التراخى يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم يكن مدخولا بها عند الشرط يقع واحدة فى الفصلين فاذا كانت مدخولا بها يقع فيهما ولو كانت مدخولا بها عند التعليق
فاخر الشرط ينزل كانه اقتصر على الكل لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثانى والثالث وهذا عند ابى حنيفة رح وعندهما يتعلق الكل فيهما
ويطلق ثلاثا عند الدخول وقد يجئ بمعنى الواو بمجاز المجاورة التى بينهما اذ كل واحد منهما للجمع من المعطوف والمعطوف عليه قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اى وكان من الذين
آمنوا لانه لو بقى على حقيقته لكان الايمان متراخيا عن العمل ولم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سببا للثواب لان عمل الكافر غير معتد به اذ الايمان مقوم كل عبادة واصل كل طاعة
وقال واما نرينك بعض الذى نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اى والله لانه لا يمكن حقيقته لانها تؤدى الى ان يكون شهيدا بعد ان لم يكن وهو
ممتنع لانه ليس بمحل للحوادث كشف الاسرار

قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح الكلام فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق
كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى
الشرط لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا يعنى يتعلق
الكل للمدخول بها وغير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر وينزل على الترتيب عند وجود
الشرط لوجود معنى التراخى الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة قيل
بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثانى
فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان
ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثانى والثالث
وفى قوله عم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى
هو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى يجوز عملا بهذا
الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو فى هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهى قوله عم
فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته يعنى الامر بالتكفير بقى
على حقيقته فى هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم
عمل بحقيقة الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك لحقيقة الامر فلم يترجح
ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا فى جامع الاسرار ولئن
سلم فيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من
وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث
لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت
لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغى ان يجوز
كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف

كيف ما كان لا يبقى الا على حقيقته فتفات المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض
عما قبله فيصير ان المجرور ان راجعان الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءنى
زيد بل عمرو واثبت المجئ اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه لا
تأكيدا للنفى الذى تضمنه بل تقول جاءنى زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان
الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلاثا اذا
قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول
وهو الطلقة الواحدة فيقعان اى الثنتان ايضا بخلاف قوله على الف درهم بل الفان
فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا
على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار
يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين
يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين
يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول فاتت المحلية
وبل للعطف على وجه الابطال كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة
لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ذلك ولكن فى وسعه اثبات الثانى بشرط على حدة لانه
لم يتصل المحل بعد فيثبت ما فى وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار
فصار كالحلف بيمينين وليست احديهما اولى من الآخر فوقعتا جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اى لازالة الوهم الناشى من الكلام السابق تقول ما جاءنى زيد
لكن عمرو فانما قلت جاءنى زيدا توهم وانما اذان عمرا اغير فلذلك لكن هذا الوهم

بعد النفي خاصة هذا العطف مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة على جملة يصح لكن بعد النفي
والاثبات كبل غير ان العطف هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف هذا الطريق انما
يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون
الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما اولا فيحمل آخر الكلام اوله والا فهو مستانف اي وان
لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مقطوعا عن الاول
مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان
لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام
متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له
الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكنه بيانا بانه نفي العبد من نفسه لا
لانه نفي نفيا مطلقا فان فصل قوله ولكنه لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا
للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر لا ينفع
قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا تثبت الملك
فان قلت ففي نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بالملك للغير الآخر
فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكنه لفلان بيان تغيير لذلك النفي
لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون
نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع
في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو



فيكون قوله لكنه لعمرو بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الآخر فيثبت حكمها لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار
لا تصلح مثالا لانا بحثنا في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي
هي من الحروف المشبهة الا انه لما كانا مشتركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم
اوردها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين
ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدأ يعني جعل لكن لابتداء النكاح
بعد الانفساخ لان هذا النفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه
فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت
لا نم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نم المغايرة
لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج
اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول او لاحد المذكورين
فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون
احدهما اعلم انه يكون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام والذي عليه
عامة اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك
فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك والشك
لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد
ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او للاباحة لان الشك
انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لا اثبات

فاجبر عليه كذا في الشرح الاكملي وانت خبير بان ذكر هذه العبارة ههنا ركيك جدا لان الاجبار ليس بمخصوص بغير موضع التهمة بل هو معتبر في البيان المذكور مطلقا كما ظهر من السياق

ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في الخطاب حتى يوضع
كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا
لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر
اذ الترادف خلاف الاصل قوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او لاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لانه موضع استعمالها لا يخرج عن المعنى الاول ولا يوجد للمعنى الثاني
الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي اثبات ابتداء والحرية تحتمل الخبر لانه يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة
فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا
حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له تعيين
ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون
اخبارا بالمجهول فعليه ان يبين ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه انشاء اختيار المولى
ايقاع العتق في ايهما شاء وبيان اي اظهار ما في الواقع يعني لا يكون له ان يبين العتق
في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان
انشاء من وجه فشرط صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق والاظهار اي
وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ لا جبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه
جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة ولم يصح بيانه في الميت وجهة الاظهار
في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر
مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة
فلا يتعلق حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا

يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما
لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخلت على
المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او بعشرين يفسد
البيع للجهالة والاجارة بان قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا
بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم
فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار بائعا كان او
مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة
يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد
المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار بأخذ
ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس للجهالة
وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة
لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحق به محل الخيار دفعا للحرج اذا كان المبيع
اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد
وهنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق
قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان
الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت
شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلم يجز الالحاق به وفي المهر
كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة ثبت
الخيار للزوج وان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا

كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي ايهما شاء
وفي النقدين يجب الاقل يعني ان لم يكن بالتخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف
الحالة والالف المؤجلة لزم الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه بالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا
لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان
الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس
فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة
يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت
التسمية معلومة ولم توجد [illegible] عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى
سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج
يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة ككفارة اليمين وهو قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تع
ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تع ومن قتله منكم متعمدا
فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد
من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو اتى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد هو
ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض
يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء
او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة
او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة

وجوب التخيير في الكفارات

اختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين قال عامة الفقهاء والكثر المتكلمين الواجب واحد منها غير عين ...

قوله عند مالك والحسن وابراهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متمسكين بظاهر او فانه للتخيير في الاصل ولكنا نقول في اول الآية دليل على ان المذكور
جزاء المحاربة لان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان اخذ الاذى محاربة الله ولان المسافر في الفيافي في امانة الله
وحفظه متوكلا عليه والمتعرض له كانه يحارب الله والمحاربة معلومة بانواعها فاذا تخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية
والمذكور اجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وقد عرفت ان الجملة اذا قوبلت
بجملة ينقسم البعض على البعض ولهذا كان انواع جزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية و
باغلظها عند خفتها والاحوال اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت في قوم هلال بن عويمر وهو ابو بردة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله صلعم عهد فقدم به قوم يريدون
رسول الله صلعم فقطعوا عليهم وقتل في العرنيين فاوحى اليه ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ المال ورجله للاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافر كان او مسلما ومعنى الآية ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل والاخذ فيصلب حيا ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية ...

فان الكل اجب عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها
واذا اتى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على الكل واحد الا ان
التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه
باختيار المكلف ويصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فالخيار للمكلف
كما في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او للايجاب لواحد
لا بعينه ولا يفهم منها ايجاب الجميع وفي قوله تع انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام
بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب
تنوع الجناية فتكون بمعنى بل كما في قوله تع فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا
اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم
يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخافوا الطريق ولنا ان السبيل
معلوم هو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة
في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية
عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال
الجناية بما روي عن ابن عباس رض ان النبي عم وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه
فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم
ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل
قطعت يده ورجله من خلاف ومن اخاف الطريق نفي من الارض فان قلت نفي الاسلام

حد القصاص

هذا فالشافعي فانه مخير عنده هو المطلب

... باحد ... الحادثة باطلاقها ولم يذكروا انواعها ... بحسب العادة ...

قوله اعلم انه لو قال مجازاً لما يحتمله آه كذا في شرح جلال الدين التباني وفيه بحث
اذ المعروف في عبارة القوم ان هذا مجاز عن ذلك بكلمة عن وقلما يقع
استعماله باللام ولا يذهب عليك ان حمل جميع ما وقع في كلامهم فانه يصدق على زيد وعمرو وكذا الواحد المعين
ايضا على التضمين مثلا بعيد جدا
يفيد عموما لا الاثنين وغيرها وكذا الواحد الغير المعين من
وبكر في مسئلتنا يصدق على كل
العبد والدابة على سبيل
البدل رهاوي

قوله لانه اي الواحد الثابت لان
او وضعت لاحد الشيئين دهاوي

لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا فكذا معناه يريدون
تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او قتال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الاسلام
والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا لا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا
انه باطل لا يثبت به شيء لان الاسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذلك
الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم
غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد ولقائل ان يقول
ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين اعني المفهوم العام اذ الاحكام
تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة
لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين
وان غير المعين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب
احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
كان قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعل ما وضع حقيقة وهو احدهما غير عين مجازا عن الكل
وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقة اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكرها
ضم الى العبد فكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم
يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب للحكم هنا فبطل المجاز كما في
الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لان مجازه ولا مجاز عنه ويمكن ان يجاب
ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع حقيقة معبرا عن المعنى المجازي وتستعار
كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهوم بين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف

كذا في الشرح والصواب معبرا به
دعيحمل ان يكون قوله معبرا مرحت
على صيغة اسم الفاعل بان
يكون التعبير صفة الى
اللفظ مجازا لكنه بعيد
يعني اذ
ما هذا النحو كما سبق
علم

ما ذكره في المتن من المسئلة ايضا مثال النفي الا
ان يكون مراده المثال من القرآن
تحوى

يريد بالنكرة لفظ الاحد فان تقدير
الكلام احدا منهما كما مر في
النصيح تحوى

من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه يعني
لا يكون كاتيان الواو ونفسها لان كل واحد منهما مراد بانفراده مع ذلك اي كونه
مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة
كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ايهما كلم لان النكرة
في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث
الا بكلامهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان
المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل
واحدا منهما لكون كل واحد منهما محظورا شرعا فلا تأثير للاجتماع في المنع ولو كلمهما
لم يحنث الا مرة كالواو ولان اليمين واحدة وكونه ممتنعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب
كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك
واحد مثال النفي قوله وهو لا تطع منهم آثما او كفورا فانهما لا طاع يكون مرتكبا للنهي او قال
وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة
كان ركابا للآثام متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة
في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا قوله الا فلانا استثناء
من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دليل العموم
ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها وكما ثبت ان الاباحة
من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف
الا انها تفارق الواو في انه لو جالس احدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فقط او

فيفيد اباحة الجمع والواو يوجبه فان قلت لا يلتفت الى المجاز اذا لم يكن للاجزاء
على حقيقتها فا المانع عن حمل او على حقيقتها وحمل احد المذكورين قلت المانع خلو
الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين
كما يحنث الحالف على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فاذا كلم شخصا معينا
فيكون حمل او على معنى الاستثناء وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا
العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما
ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا
والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجئ بمعنى العطف دون كلمة الا ان ويكون الثاني
جزء من الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته
فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس فالاول عطف الفعل على الاسم والثاني
عطف المضارع على الماضي وهو لا يحسن فلما سقطت حقيقتها استعيرت للغاية لان او لاحد المذكورين
وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع
للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او
او صلاحهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب
عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده
سبب نزول الآية ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك حين كسر رباعيته وشج
وجهه يوم احد وسال اصحابه ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولكن
بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزل الآية ونهي عم عن الدعاء عليهم

او سؤال

٨٥

او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى يكون للغاية ينتهي النهي
عند كمال التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضي ديني فان الملازمة تنتهي عند القضاء
فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل
ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف
ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء
معترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
وايضا الاطلاق فساد العطف على ليس لكن الحسن وكان الاولى ان يطرح اللام
من الاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو
ليس لك من الامر شيء او عدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام
السابق لا يمنع العطف لان العطف في محل الاستلزام الاشتراك في الاعراب الاخرى
الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم
يمنع الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها
غاية لما قبلها سواء كان جزء منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله
حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها كالي اي كما ان الي للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة الى المعطوف
بعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال
حتى القرعى جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو
حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف الارذل

اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط
ذلك عنها الا مجازا اي اذا استعير للعطف المحض بان قال ان لم اكل حتى اتغدى عندك
فانه يبطل معنى الغاية كما يجيء والغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه ويقتصر عليه
فاصلها كمال معنى الغاية وخلوصها للاكل كما في قال اسلو حتى مطلع الفجر ولان
افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب ان يكون آخر جزء من الشيء او ما يلاقي آخر
جزء منه نحو اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح
ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها والى ثلثها لان ذا ليس بشرط
في مجرور الى الاخرى الى قوله وايديكم الى المرافق فالمرافق ليس آخر جزء من
الايدي ولا ملاقية لجزء الآخر وان يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالراس قد
اكل والصباح قد نيم بخلاف الى فانه لا يشترط في مجرورها ذلك فيجوز ان يقول
اكلت السمكة الى راسها ويكون الراس غير ماكول وذهب بعضهم الى انه يجوز
ان يقال اكلت السمكة حتى راسها على ان الاكل قد انقطع عند الراس
وقول نحو الاول ويقول اكلت حتى راسها الى راسها فانه يبقى اي يبقى
الراس غير ماكول بحمل على قول هؤلاء او على انه استعمل حتى بمعنى
لا حيث فسر حتى بالى كشف الاسرار
اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب
فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى
الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اما
افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حقير ارذلهم
فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان فيه معنى الغاية
كانت حقيقة قاصرة وتنبيها لان زيدا لما كان داخلا في المجيء فكان فيه معنى
العطف اذ لو كانت للغاية لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها
يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي بمجيئه فيه معنى الغاية والكبير
الارذل قولهم استنت الفصال حتى القرعى بعد الفحل بغير سلمان تكلم مع من
لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظم شانه والقرعى جمع قريع
كالجرحى جمع جريح وهو الذي به قرع وهو داء والاستنان العدو
من المرح ونظر الافضل جاءت الناس حتى الانبياء وعلى هذا اكلت
السمكة حتى راسها بالنصب للعطف اي اكلت راسها ايضا فقد
يدخل على جملة مبتداة على مثال واو العطف اذا استعمل للعطف الجمل
وهو غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدا وهو ما دخل عليه حتى مذكورا
فهو خبره كقولك ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداة
هي غاية والافضل اي انه من جنس ما قبله كقولك اكلت السمكة
حتى راسها فالخبر ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم على احتمال
ان يكون هو الاكل او غيره ولكنه اخبار بان راسها ماكول ايضا
اي حتى راسها ماكول او ماكول غيري كشف الاسرار

لان الترجي لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي
ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضيها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل
غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان يجعل خبر عن مواضيها وهو غير
صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل والمضاف
محذوف في مواضيها اي بيان مواضيها او في الجر تقديره مواضيها في الافعال موضع
ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية هي جملة مبتداة بمعنى
كونها جملة مبتداة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند
وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور
معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دالا على
الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد
والاخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام
المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل
ينتهي لوجود الجزاء كما ينتهي لوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان يجعل لام كي يجعل
مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل
الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان
الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث
ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان
وما كان داعيا الى الشيء لا يصلح ان يكون منتهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان

بصلح

هذا هو الصواب لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين
جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى
وبطلان الحكم كذا في التلويح

ببيع سبيله الفداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك
حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون
الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره
من المشايخ بالالف ووجه القول ان حتى استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم
حذف الالف عما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه
الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير اللفظ فلا حاجة اذن الى الجزم الا يرى الى قولهم في
تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة وقالوا الجر بحتى
لا بالى استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان
لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف
بالفاء مجازا بهذا لما قال الشارح وللقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند
تعذر الغاية يكون بمعنى كي وعلى تقدير سببية الاول للثاني بغير لزوم مجازاة ومكافاة
من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول
ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يحمل على الواو
كما ذهب اليه البعض لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الفاء انسب لان حتى
الاستعارة للعطف للمناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا
كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لان الفاء تفيد بحال دون
حال كما اذا اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع التراخي يحنث لما اذا اتى فتغدى

من غير تراخ بتزويجه ومنها اى من حروف المعانى حروف الجر فالباء للالصاق
فما دخل عليه الباء الملصق به وهو الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك
هذا العبد بكر حنطة جيدة فعبدى حر يكون الكر ثمنا لان الملصق فى الالصاق
هو الملصق به والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال اى بذل الكر
شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما
ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده
لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان
اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق يعنى يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق
حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم فهذا يقع على
مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد فى كلامه
ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثانى فلا بد فيه
من تقدير الباء لان المفعول الثانى لا يجئ بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء
ولكن لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها يفيد الاسناد وهو لا يقتضى الصدق
ولو قال ان خرجت من الدار الا باذنى فانت طالق فيشترط تكرار الاذن فى كل خروج
لان الباء للالصاق وهو يقتضى ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذنى
الا خروجا ملصقا باذنى فيكون المستثنى منه نكرة فى موضع النفى لان الشرط
فى معنى النفى تقديره لا تخرجى خروجا الا خروجا باذنى فصار كل الخروج بهذا الوصف
فاذا خرجت بغير اذنه تحنث فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ

لا من قبيل



لا من قبيل لا اكل لما تبين من ان الكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه
فظهر انما ذكره صاحب الكشف من ان المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى تعم
ليس كما ينبغى بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق
فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا عن الغاية بمناسبة
ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحتمل انه بمنزلة الا باذنى وهذا اشبه
لان الارتكاب لتقدير الباء وان كان قليلا لما روى عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت
قال خير اى بخير وكما قيل الله فى موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان
حذف حرف الجر مع ان شائع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اى الا بان اذن فيصير بمنزلة
الا باذنى قلت قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك
فانه مختل لا يعرف له استعمال وكما وجب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
النبى الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى ان ذلكم كان
يؤذى النبى فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول اتيتك
خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب
لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير
الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذنى
ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله
الا وقت اذنى قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث

اجيب عنه بان العبد اذا شاء طلاق امرأته يقع الطلاق واذا لم يعلق بمشيئة الله وارادته فالكافر وغيره فيكون الطلاق بالتنجيز لا بالتعليق والكلام فيما اذا علق الطلاق بمشيئة الله ولم يوجد المشيئة من العبد. غزي

كونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله
انت طالق بمشيئة الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت
حقيقة ممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز
دون مجاز آخر وهو معنى السببية فيكون معناه انت طالق بسبب مشيئة الله فيكون
تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشيئة
فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط
والطلاق الملصق بشيء لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر
في شرح المغني للسراج الهندي لقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشيئة الله الطلاق
اذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان
ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه
بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشيئة الا
بسبب مشيئة الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان
كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
لا يقع منكم المشيئة الا ان يشاء الله مشيئتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه
او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة
وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان
لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراده تعالى
واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق
بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق

على تقدير

٨٨

على تقدير عدم مشيئة الله تعالى فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي
الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك
لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل
ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان
الغاء الحقيقة من غير ضرورة باطل بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت
في الراس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله وهو الممسوح فيتناول المحل كله كقولك مسحت
الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب
واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل مفعولا به
فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما يقتضي
الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد تقدر الصاقه فصار
المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية
فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا
لا بحرف الباء كما زعم الشافعي اذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح
اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رح ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتيج الى
البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الآية
مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلعم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن
كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله
لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير بالنسبة الى الذين

انت خبير بان الكلام في علاقة الباء والظاهر انه سهو من قلمه تجاوز الله عنه

لا ان يراد به الوجوب لان الدين تعلق بالذمة

لم تحفروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضوراً في
تلك البساطة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم به البلوى
فلما لم يثبت ذلك علم ان الاجمال في الآية فان قلت دخلت الباء في قوله تعالى
فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب
بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب
فلا يجعل الباء في الآية زائدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى
للالزام فقوله له علي الف درهم يكون ديناً لان على للاستعلاء والدين يستعلي
من يلزمه الا ان يصل به اي بقوله الوديعة فيقول له علي الف وديعة فح لا يثبت
به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه
فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك
بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب
الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقاً به لا انه لا يحمل الباء على الشرط لان
المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان
قالت لزوجها طلقني ثلاثاً على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة
للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم
ووجود اجزاء الشرط لازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئاً
اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط
الا ترى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثاً فدخلت



و فيه بحث ظاهر لان المراد بالشرط ههنا هو ما علق عليه الحكم لا ما يتوقف عليه
الشيء فيكون اللزوم بينهما بعارض التعليق كما ان اللزوم بين العوضين بعارض
التضايف فتدبر

والمراد من الغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقاً

واحدة منها لم يقع شيء فان قلت ان اريد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك
فلا نم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض
انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط واجزائه لذاتيهما وبين العوضين
بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال اعتق
من عبيدي من شئت عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحداً منهم عند ابي حنيفة لانه
جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن
فصار الامر متناولاً بعضاً عاماً واذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بهما وعندهما
له ان يعتقهم جميعاً لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان فقد تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية
هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل
كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا كالمسجد والحائط
فقولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل
والغد ورمضان في اجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى النهار او الى الغد
فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن
الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلاً الا باعتبار
زوال النهار كقوله لكن هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان اي الحائطان
في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم علينا
دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي

ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه كقوله بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك الحائط والسمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا
توضيح

جواب عن السؤال الوارد على عكس القاعدة المذكورة

ليلاً

اسرى بعبده من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى
لان ذلك ثبت بالمناجير لا بموجب الكلام قال بعض الناصحين اقول يجوز ان يكون
المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فوضوؤها
يكون بفعل النبي عم لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه والقائل
ان يمنع كون المرفق من هذا القبيل لان المرافق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقر الى اليد في الوجود فلا تكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها
فان كان اصل الكلام اي صدره متناولاً للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية للاخراج
ماوراءها فتدخل الغاية كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد
اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ماوراءها فيكون قوله الى المرافق
متعلقاً باغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرفق عن حكم الغسل والقائل
ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج
بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد
للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال
وان هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية وفاقاً قال صاحب الكشف
الى التقييد معنى الغاية مطلقاً ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل
وان لم يتناولها اي صدر الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله شك كآجال الايمان
مثل ان يحلف لا يكلم فلاناً الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي ح في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام
يقتضي التابيد فذكر الغاية لاخراج ماوراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما

اعلم ان من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله
فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق وقوله
الى المسجد الاقصى وقول القائل حفظت القرآن من اوله الى آخره والاصل
ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم يدخل لان الحد لا يدخل في المحدود
ولهذا لو قال لفلان من هذا الى هذا اي تلك لا يدخل الحائطان
في الاقرار وما لا يكون قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام متناولاً
للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فيبقى موضع الغاية داخلاً
كالمرافق لان الاسم عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابط فكان
ذكر الغاية لاخراج ماوراءها وان كان اصل الكلام لا يتناول موضع
الغاية او فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية فلا تدخل
الغاية كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة
بدليل مسئلة الحلف وكان ذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية ولهذا
قال ابو ح رض في الغاية في الخيار انها تدخل في الخيار لان مطلقه
يقتضي التابيد وكذلك في الاجال وفي الايمان في رواية الحسن
عن ابي ح رض يدخل حتى لو قال لا اكلم فلاناً الى شهر رمضان
او قال بعت منك هذا العبد بالف درهم الى شهر رمضان فانه
يدخل لان صدر الكلام يتناوله وما فوقه فان مطلق قوله
لا اكلم فلاناً يتناول العمر فكان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها
وفي ظاهر الرواية لا يدخل لان في تاخير المطالبة في موضع
الغاية وفي حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكاً فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان
علي من درهم الى عشرة وقوله لامرأته انت طالق من
واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي ح رض
لان مطلق هذا الكلام لا يتناولها وفي ثبوتها شك وانما يدخل
الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخلة ولا يكون ثاني
قبل وجود الاولى ووجودها بوجوبها وقالا يدخل الغايتان
لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا يكون غاية ما لم تكن
موجودة ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه
فلا كره دخل العاشر والثالث كشف الاسرار

في الى مذاهب اربعة فصلها صاحب التوضيح
والمرآة فليرجع اليه

فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف

لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكاً فلا تدخل
فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته اي حذف في واثباته في ظرف
الزمان اعلم ان الكلام اضمار تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غداً او في غد فاذا قال
انت طالق غداً ان لم يكن له نية يقع في اول النهار [illegible] فاذا نوى آخره
يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار
اتفاقاً وان نوى آخره يصدق عند ابي ح ديانة وقضاء وعندهما يصدق
ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف
الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق
قضاء وفرق ابو ح بينهما فيما اذا نوى كآخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون
واقعاً في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءاً مبهماً من النهار فيكون
بياناً لما ابهمه لا تغييراً لحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى المكان
بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص
للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار
بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفاً للطلاق شاغلاً له لانه عرض لا يبقى
فصار بمعنى مع مجازاً لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون

بعني ان بحملام كلما تُنا فجواب هذه المسئلة
يدل على ان الكلمة في فيما نحن فيه ليست مستفادة
للشرط المحض فيكون ما ذكره دليلا على اصحية الاول
ولا ينافي ذلك كون جواب المسئلة من فروع
ذلك الاعتبار كما يفهم من التلويح تدبر

عزمي زاده

الجواب عنه ان الزمان عرض لكنه ممتد باعتبار تجدد امثاله
وانقضاء افراده شيئا فشيئا فيكون في حكم الجواهر الباقية
بخلاف الدخول مثلا

عزمي زاده

شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه بان
الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى ان يقال يوضع
المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك في قوله ففيه الشرط
دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق
بعده لكن الاول اصح لانه لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق
كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها فاذا قال انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل للتقديم اي لسبق
ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق
قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعدها وبعد
للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق
ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد
لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده
درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او بعده
درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه
درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى
ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد
بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبلها واحدة تقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي



ما تقرر من ان اقرب ... لكون ذلك
ايقاعا منه في الحال

عزمي

وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء
على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا في قوله بعدها
واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى فتلغو الثانية لفوات المحلية
وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى
فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة
بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى
في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعان وان قيدنا مسائل القبلية والبعدية
بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال لغيره
لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة
والقرب من ذمته فيكون دينا فثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم
لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال
لفلان عندي الف درهم دين فح يكون اقرارا بالدين لان الدين يحتمل كلامه
فيصلح ذكر الدين تغييرا له وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى
المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد
كل منهما مغاير لما قبله في الحكم فلو قال له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم
تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن
الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب

وسوى بمنزلة غير ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان ما في يدي دراهم الا ثلثة دراهم او سوى ثلثة دراهم او غير ثلثة دراهم فجميع ما في يدي صدقة وفي يده اربعة دراهم او خمسة فلا شيء عليه لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين ولو قال ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة دراهم والمسئلة بحالها لزمه ان يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم كشف الاسرار

## حروف الشرط

كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير بكونه صفة وكونه استثناء بها ولهذا

منها اي من حروف فصلها حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان اصل

في الفاظ الشرط لانها خفيفة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط

وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على

خطر اي يحتمل الوجود والعدم لجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا محالة لجملة صفة

لخطر جيء بها للتاكيد وانما تدخل عليها لان المقصود من دخولها الحمل على شيء او المنع

عنه وذلك للتجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون

البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما

لان الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا

فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار

انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته

وكذا اذا ماتت لانه قبيل موتها وجد وقت لا يصح فيه الحكم بالطلاق فيتحقق الشرط

واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا بمعنى

تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط هو الجزاء

والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا

تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بيان وقد لا يجازى

بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب

اذا فهي للوقت واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان

وهو قول ابي حنيفة واذا لم يكن مستعملا يقع العتق والشرط فلو استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا

حروف الشرط وهي ان واذا او اذا ما وحتى ومتى وكلما ومن وما والكلام يذكر كلها في حروف الشرط لان الاسم يليه دون الفعل والشرط هو العلامة وانما سميت الفاظ الشرط لاقترانها بالفعل الذي هو شرط الحنث اي علامته لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا الاسم الذي لا خطر فيه وقوله وان امرؤ هلك وان امرأة خافت على اضمار فعل يفسره الظاهر وقد عدها البعض من الفاظ الشرط لان الفعل يلازم الاسم الذي يدخل عليه كل مثل كل امرأة اتزوجها وذلك الفعل يصير في معنى الشرط لانه لا ينزل الجزاء الا بوجوده كشف الاسرار

ليس بكائن لا محالة اما للوضع او لان الجزاء لما وجب ان يكون غير واقع وجب ان يكون الشرط كذلك لان الجزاء معلول له ولا يصح ان يكون العلة واقعة والمعلول غير واقع تقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول ان جاء غد اكرمتك لانه لا خطر في الغد وكذا قبح ان احمر البسر كذا وان طلعت الشمس الا في اليوم المغيم ونبوا صحة قوله ان مات فلان كذا مع ان الموت كائن لا محالة على ان وقته غير معلوم واثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اي اثر الشرط ان لا ينعقد العلة في حق الحكم اصلا الا ان يبطل التعليق بوجود الشرط فينقلب حينئذ علة وهذا ابتناء على التعليقات ليست باسباب عند نا خلافا للشافعي ثم ان مات الزوج يطلق قبل موته بساعة لان الشرط عدم فعل التطليق منه ولا يتحقق الا باليأس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع فيه انت طالق فقد فات التزوج وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدم التطليق فتطلق ثلثا كشف الاسرار

وان ماتت المرأة تطلق قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انفصال محل الطلاق بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح انه يقع بموتها لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع للتكلم بالطلاق وذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا حقيقة فلا يشترط فيهما ما يشترط في حقيقة الارسال فلا جرم يقع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق في هذه الحالة اللطيفة الاخرى ان المفوج اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي شرط التوريث كشف الاسرار

---

اللهم الا ان يكون تطبيقه لعدم المعقول غير ملتزم

انت خبير بانه غير ملايم كما لا يخفى من الاول

حموي

ولذا قوله انت طالق

وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا باعتبار اصل الوضع

من غير سقوط الوقت مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجاز في متى في غير

موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فيه لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة

ابا حنيفة اولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك

اي عن متى معنى الوقت بحال وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد

فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة

لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شرح هذا المختصر

لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوع سواء تنافى المعنيان او لا

ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت فلو لم يكن

مستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازائه قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط

يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض كما تقرر في العام اذا خص

فيه والاولى ان يقال انه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة

تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدإ المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك

استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق

اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطل المشية

اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا

اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في

قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي عقيب فراغه عن كلامه مثل متى لم اطلقك

لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق فكما سكت يوجد ذلك الوقت فيطلق

وبخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الوطء فهو على ما نوى بالاتفاق

فاذا اما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما بعده

المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت

الدار بمنزلة ان دخلت الدار يجعل لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كلا منهما

يعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال

عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي

حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال

كما حكي عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه ان استقام السؤال

عن الحال اجاب ان محذوف اي يحمل على السؤال عن الحال وان لم يستقم السؤال

عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اي لبطلانه قال ابو ح في قوله انت حر كيف

شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام

خص ابا ح به لان عند صاحبيه تتعلق حريته بالمشية وفي الطلاق يعني اذا قال

انت طالق كيف شئت تقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة

فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل

بعد وقوع الاصل وهو الطلاق وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل

فلها المشية في الصفة ويبقى الفضل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من

كونه بائنا او القدر بالرفع اي الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق

نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض

النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا فقط

ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها جعل للشرط
ولزم في باب المجازات وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع
الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك عقيب اليمين لوجود
وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس ولو للشرط
تقول لو جئتني لاكرمتك الا ان ان يجعل الفعل للاستقبال وان كان
ماضيا ولو يجعله للمضي وان مستقبلا وزعم الفراء ان لو تستعمل
في الاستقبال كان تأثيرها في الشرطية كذا ذكره صاحب المفصل
كشف الاسرار

قال في التلويح لقائل ان يقول انه تكون
معلقا ومجازا على ما يدل و نحو على
وجه التدبير وعلى مطلقا او
مقيدا بما يأتي من الزمان وكل
هذه كيفيات

واعلم انها اذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة
ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت واحدة رجعية
في الحال ثم المشية اليها في صفة البينونة او جعل الواحدة
ثلثا ان نوى الزوج لان للطلاق احوالا فانه بائن
ورجعي والبينونة نوعان غليظة وخفيفة وهذا
لان عنده موقع الواحد يملك ان يثلثه وان يجعل
الرجعي بائنا فاذا كان مالكا لذلك عنده ملك
تفويضه اليها كشف الاسرار



فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي

ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت ما فوض اليها

حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه

كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج

الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى

النية قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت فيشمل العموم

قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال

فلم يرجع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان

نية الزوج ليست شرطا لها فان يجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي ح فان قلت

لو طلقت نفسها ثنتين ونوى الزوج لا تطلق ثنتين فكان ينبغي ان تطلق

لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه

بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها فان قال

على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع

الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فان قلت فلم

صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على

الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق

لمعنى الوحدة وقال لا مالا يقبل الاشارة اي ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور

الشرعية كالطلاق والعتاق بمنزلة حاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل

اي اصل الطلاق بالمشية بتعليقه اي بتعليق الوصف قال بعض الشراح

قوله لعدم انفكاك احدهما عن الآخر لا يذهب عليك ان مساق الكلام على ان المراد في تلك
التسوية هو امتناع قيام العرض بالعرض فتعليلها بعدم الانفكاك ههنا غير موجه
عدم انفكاك احدهما عن الآخر لا تعلق له بالامتناع المذكور لانه اذا ثبت لزم من تعلق احدهما
بالمشيئة تعلق الآخر سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر فليتأمل

لكن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق
ليس على العرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر
بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر
اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا انعلق احدهما بمشيئتها تعلق الآخر
الى هنا كلامه ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه خلاف ما عليه سوق كلامهم فانهم
قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر
وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر حتى قبلت الفسخ فيكون بين العوضين
كذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو تم ذلك لارتفع الخلاف
لامتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين والخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف من
الاصل لان ما لا يكون شيئا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا
فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على
ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته
يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف
ايضا كذلك وقد فرض مفوضا فالاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الوصف الحال
فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه
مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لان التفاوت مختص وكم اسم للعدد الواقع في
الطلاق اما مذكورا كقوله انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى كقوله انت
طالق تقديره واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان
كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد

قوله قلت انما يستقيم اه والاقرب ما في شرح المغني من ان اين
اصيل في باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلها مجازا عنها اولى
من جعلها مجازا عن غيرها انتهى وهو الموافق لما فعله صاحب الكشف من
الفوائد الظهيرية على انه قد سبق منا في مباحث اذا ان ائمة العربية صرحوا
بان معنى الشرط لا يكون في اسم الا بتضمن معنى ان فتدبر

بمشيئة الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس ثم هذه ليست
باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو لا يتحقق بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال
انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها كان الشرط فكذا ما في معناها وحيث
واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت
لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة
الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا الغي ذكر المكان بقي
قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار
قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا لمعنى ان لمشاركتها في الابهام فيصير بمنزلة
قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى لانه اذا قال انت طالق
اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم يجعل حيث مجازا
عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية مرعيا قلت هذا انما يستقيم
ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة
من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف
المكان فلا يكون مجازا او اما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
المنفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامة معنى حرف
ذهب بعض اصحابنا الى ان الجمع المذكور يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل
لان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق يحمل على حقيقته ولو تناول
الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا

تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان سبب نزول الآية
أن النساء شكون الى رسول الله صلعم فقلن ما بال الناس تذكر في القرآن وطلبن التخصيص
بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقاد دخول الوجوب عليهن كما على
الرجال فانزل الله هذه الآية لتطييب قلوبهن واجواء عليهن ولم يلزم الجمع انهم يجعلون
المطلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الاناث
خاصة حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال المستأمن امنوني على بنيّ وله بنون وبنات
أن الامان يتناول الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده
ولو قال على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو
في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح
ما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام
لبقاء الاحتمال فيه كما لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما
بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه
لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد
منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا آكل
من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان
في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل منهما مثالا للحقيقة والمجاز
باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس
كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا

الصريح

٩٥

بالرفع عطفا على تعلق يعني ان قيام ذلك الكلام مقام معناه
الذي يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل
ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات
الى المعنى وان يقام لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث
لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب
للاسترخاء
دهلوي

ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام
الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه لغاية وضوحه وظهوره حتى جعل كأنه
نفس معناه لما حصل في الاصل اي الوضع ليس بين اللفظ ومعناه واسطة حتى يحتمل شيئا آخر حتى
استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد
بعت واشتريت فان المقصود حاصل نوى او لم ينو كالطلاق والعتاق
حتى اذا اضافهما الى المحل فيأتي بوجه اضافي يعني بصيغة النداء كقوله يا حرة او بصيغة
الاخبار كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حرة او انت
طالق تطلق وتعتق نواه او لم ينو ثم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد
صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها
اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول فيه اشكال لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة
واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم
المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض
غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير والا وانت فانها كنايات
حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات
بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها وضعت ليستعملها المتكلم
بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه
بابي فلان لانها كانت باعتبار الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر
بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل انها من المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا
بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن ان يستعمل هو ويراد زيد وعمرو وبكر بعد الاستعمال

الكناية

بيشير بهذا النفي الى ان الوجوب بمعنى الثبوت لا بمعنى اللزوم كما هو المتبادر حتى يكون مؤدى الكلام صحة العمل بها بدون النية وانما يكون اشتراط النية لوجوب العمل لا لصحته كذلك كما لا يخفى. عزمي

وحكمها ان لا يجب العمل بها اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها
مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار اما بالنية او بما يقوم مقامها من دلالة الحال وكناية الطلاق
كباين وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكناية مجازا جواب سؤال مقدر وهو ان هذه
الالفاظ ليست كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع
بها الرجعي واجاب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد
لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه معروف انها بائنة من النكاح او غيره فاستتر المراد لا
بنفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن عند غير الطلاق
البائن ... بموجب الكلام بنفسه غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق لقائل
ان يقول الكنايات مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا الابهام في الكناية لانها باعتبار استتار
لا باعتبار المدلول الوضعي وانما يعرف ان ما اراد المتكلم بها ظاهره لا استتار فيه ... ولكن
التوصل اليه الابهام من جهة المتكلم وهم معترفون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبروا
الابهام لاستتار المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها
فالحاصل انها كنايات حقيقة كنايات عن الطلاق مجاز لانها شابهت الكنايات في الطلاق فلا تنافي
فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني على
ولو فسرها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر
لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه
الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن هنا معناه الحقيقي لينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى
اللازم الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له
غير مراد في الكناية لان عند بعضهم يجوز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كما في ... انتهى

96

يعني على اصطلاح اهل الاصول واما على اصطلاح اهل البيان فهي مباينة للمجاز على ما تقرر في محله. عزمي

كما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الادمي ...

ذلك لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة خلافا ...
فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والفرق بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما
يجتمعان في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الصريح فلا يعكس
كما في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله
سميت بها مجازا يعني الالفاظ الثلاثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا
والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن الا في اعتدي فلان العدة تحتمل عدة الدم
وعدة الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة لان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق ... والضرورة ...
باثبات واحد رجعي فلا اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي
بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة ... فيجعل
قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب
انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية ...
اصالة ... وان المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت ... الطلاق
المسبب على السبب ... من جهة ...
... بالطلاق لا يوجد ... الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد ... طلاق
لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة ... بالطلاق ...
العدة ... وقد يقال اعتدي من باب ...
قبل الدخول يثبت الطلاق وتجب العدة و ... لا يثبت الطلاق ولا تجب
العدة واما استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لتزوج آخر

كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرتها لا انه صريح لظهور المراد منه ذلك. عزمي

لانه محتاج الى ادراج موصوفين احدهما تطليقة بائنة وثانيهما اقل تقديرا ... لان الاصل عدم التقدير

فلو نوى بذلك ثبت الطلاق اقتضاء والاجوبة المذكورة في اعتدي آتية ههنا واما قوله
انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى
الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة
قلت لان الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى او لانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد
في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة لها
واذا اعرب بالنصب تقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية
فان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا
بالكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يتعلق بناء الحكم عليه
الى العامة أي واحدة بالنصب او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل
نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه
ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال اما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا
للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال ويكون نعتا للطلقة أي انت ذات طلقة
واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول
بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى والكناية قاصرة عن البيان لانها تتوقف
في افادة المعنى على قرينة وظهر هذا التفاوت أي التفاوت بين الصريح والكناية فيما يندرئ بالشبهات
والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه
دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه
لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت الرجل لو قذف

ويفرق بين الظاهر والصريح بان الظهور في الصريح اتم باتفاق كثرة الاستعمال اليه بخلاف الظاهر وبين الكناية والمجاز بانه لا يجوز المجاز بلا اتصال صورة او معنى كما مر ويكنى عن الجبن بالبيضاء وعن الفقر بالعيناء ولا اتصال بينهما ولان الحقيقة قد يراد في موضع الكناية مع ما كني له ولا يراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل ينتفي الحقيقة عند ارادة المجاز وبيانه في كثير الرماد عند ارادة الجود فان كثرة الرماد يثبت مع ما يلزمه من الجود فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير الايقاد وكثير الطبخ وكان كثير الاضياف وكان جوادا ... واذا قلت فلان اسد لا يفهم منه هيكل المخصوص اصلا بل تنتفي عن موضعه الاصلي ... بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض ... ان الكناية ما استتر المراد به ... وجاز ان يكون في موضع المجاز والصريح هو البين في الظهور فجاز ان يكون المجاز شيئا جليا كعلي اسد الله وجاز ان يكون خفيا كما في كثير من المجاز وبين الخفي والكناية بان الخفي ما خفي مراده بعارض من غير الصيغة ولا خفاء في ذاته ... فانها ظاهرة في ذاتها ولكن الطرار اختص باسم آخر ... والكناية فقد لا يكون مفهوم المعنى بنفسه كما في الغاية كشف الاسرار

مشكلة من حد القذف

يطلق على عكسه كما في شرح المغني للقاآني فكان اصوب اذ لا خلاف في اطلاق الاستدلال على كل منها

عبارة النص

رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت
كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا
وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال او قال صدقت لا يحد لانه يحتمل
ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت هذه الكلمة
واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارة
شارح لان الاستدلال صفة المستدل أي ليس من اقسام الكتاب ثم تمام هذه الاقسام
بدونه عدة منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة
على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا
او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص
على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد
بهذا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فالعمل بظاهر ما سيق الكلام له اراد به عمل المجتهد
اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له أي الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام
أي العمل بما سيق الكلام عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين
النص حيث يقع عليها بلفظ ... والاولى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر
دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام
وذلك غير جائز ... لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد بالكلام
من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا

هذا القسم ... اشارة الى تعليل تسميته

والغرض منه اشارة يبين ما في الكشف

ما لكم من الشارح حتى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرح به مع ان الكلام سيق لبيان ... سوقا

لما قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا له الا ان المسوق له يتوقف عليه المراد من المسوق له معنا

اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال

باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الاب

بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا مسوق النص

اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما

كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال

بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه كسبق امن تمام التعريف بل ابتداء كلام بعني ... لا يعلم بنفس الكلام ما خرج ... اشارة

انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغوص فيه بحيث يحصل بادنى تامل يقال هذه

اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة فانما سمي

اشارة النص لانه لما لم يكن مسوقا لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يورد كل

صريح بل باشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله يراه ويرى مع ذلك غيره بجنبه ويسرة

باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو الى

بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي على الذي يولد له وهو

الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين

كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما

قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة

وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حينئذ لا تستوجب المنكوحة

الاجرة على الارضاع ولانها تستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام

والكسوة

احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة

قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح وبهذا يفرق بين الظاهر والاشارة فانهما وان استويا من حيث ان الكلام لم يسق لهما الا انهما افترقا باعتبار ان الاشارة قد تكون خفية محتاجة الى التامل بخلاف الظاهر كشف الاسرار

وفي قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجرة الرضاع تستغني عن التقدير بالكيل والوزن والثابتة فيه بالمعروف فيكون دليلا لابي حنيفة في جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها كشف الاسرار

اعلم ان الثابت بعبارة النص وجوب نفقتها على الوالد فان الكلام سيق لذلك والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الآباء لان اللام للاختصاص فيكون دليلا على ان المختص بالنسبة هو الوالد وان للاب ولاية حق التملك في مال الابن كما في هذا العبد لفلان والدار لفلان واليه اشار رسول الله عليه السلام بقوله انت ومالك لابيك وانه لا يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته لشبهة الملك ولا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك لمملوكه وان الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد اوجب عليه النفقة بهذه النسبة ولا يشاركه فيها احد في هذه النسبة فكذا لا يشاركه احد في حكمها في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على وجوب النفقة ...

والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سبق الكلام

لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فكان ثابتا بعبارة

النص وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لان اللام للاختصاص

ولا يختص الولد بالاب من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى

لو كان الاب قرشيا والام اجنبية يعد الولد قرشيا وعلى ان للاب حق التملك في مال الولد

فيتملكه عند الحاجة بغير عوض وعلى ان الاب بانفراده ذكر في نفقة ولده اي لا يشاركه احد

بهذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا

منهما يفيد الحكم بنظم ... الا انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت

لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة

الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول ... مقصود ...

غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام في النساء

ناقصات العقل والدين فقيل لها نقصان دينهن فقال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها

اي نصف الدهر لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض

خمسة عشر يوما كما قالوا ان فيه معارض بما روي عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض للجارية ثلثة ايام

واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة والاشارة تقوم مقام العبارة ... الثابت

بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون علما قابلا

للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن حق تملك الاب من ماله

جاريته وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموال ملكا للاب مختصا به ...

بدلالة النص فالثابت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت

باعتبار الحكم انه ثبت بتناول الاخ والوصي معا ... متساويتين وارثا ...

ليست اللام صلة للاختصاص كما يدل لفظا المعنى ثم الظاهر في العبارة على اختصاصه بالاب

غرى

كما في الاشارة ثم الظاهر ان يقول لان كلا منهما ثابت بنفس اللفظ كما في التحقيق وشرح المص

غرى

التاسع ... ثم ... الاشارة ... التخصيص ... بالاشارة ... بالنظر ...

والحق ان كلا منهما قطعي ...

يفيد القطع عند عبادة ... ولا اشارة ...

المخصوص مثلا عبارة واشارة

فاما ما يقع الاشارة ... من غير ان يكون ... العموم فيه ... الكلام

واعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة لا بمعنى يعني ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من اهل اللغة فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رأيا ولا اجتهادا والوضوح سميناه دلالة لا قياسا ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة ولكنا نعني به ما يؤدي اليه معنى اللغة كالضرب فله معنى لغوي وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح له بالايقاع عليه وهو يفضي الى الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بعين المعنى اللغوي حتى صار للضرب صورة معلومة ومعنى مقصود وهو الايلام فيدور الاسم معه ثم بان عرفا بل لغة فالجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما ادى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعا قياس كشف الاسرار

بسبب معنى لغوي اي المراد بالمعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي اشار اليه بالكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل الضرب فلان فلانا يفهم لغة ايصال الألم الذي يفضي اليه صورة الضرب وهي استعمال آلة التأديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى الايلام لكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة بجعله من قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض المقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى النص سميناه عبارة النص والاشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة كالنهي عن التأفيف وهو التلفظ بكلمة أف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاذى يوقف به اي بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب والشتم بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقا وقد شعرها حنث لحصول الايلام قال بعض ان ... لو قال المصنف في التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون تخالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤديه المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص هو قياس جلي ... هو اختيار الشافعي وبعض اصحابنا

فيه تأمل لانه انما يظهر لو كان المراد باللغة ما يقابل الاجتهاد فقط وسياق كلام الشارح لا يلائمه والذي يلوح بالبال انه للاحتراز عن الاقتضاء والمحذوف فانما هو بقوله بمعنى النص وان قوله لغة

اي المقصود من الضرب لا يطرد نعم ... اه المقصود من الآية هو النهي عن التأفيف لا عين الضرب فليس المقام مقام تحقيق المقصود من الضرب بل المقصود من التأفيف ولعله سهو وقد ... عزمي

والهدى في الاصل مصدر كالسرى والتقى والبكا ومعناه الدلالة وقيل الموصلة الى البغية لانه جعل مقابلا للضلالة قال تعالى انك لعلى هدى او في ضلال مبين ولانه لا يقال مهدي الا لمن اهتدى الى المطلوب

اي المقصود بهذا القول هو مدح شخص والثناء عليه اي وصل الى المطلوب ولا مدح الا بالوصول الى الكمال المطلوب

قوله ومعناه الدلالة اي على ما يوصل الظاهر ان التعريف فيها للعهد الخارجي والمعهود ما مر في سورة الفاتحة من الهداية دلالة بلطف وهو يستلزم ان يكون الطريق المدلول عليه نافعا للمدلول موصلا الى بغيته اي مطلوبه وجه الايصال بالفعل او لان الاطلاق في الايصال اي في قولهم من الدلالة على ما يوصل لانه الاصل ولا دليل على التقييد

قوله لانه جعل مقابلا للضلالة واستدل القائل بان الهدى هو الدلالة الموصلة الى المطلوب لا مطلق الدلالة بانه لا يعتبر الوصول في مفهومه بان الهدى مقابل للضلالة استعمالا ولا شك ان الخيبة وعدم الوصول معتبر في الضلالة فلو لم يعتبر الوصول اليه في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز في الدلالة الغير المفيدة اجتماعهما

اي نصب ادلة تميز الحق من الباطل ... وطريق الحق والطريق المرتفع ... الدليل الواضح

وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها عد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة ونصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هي بالوحي او بالالهام والمنامات الصادقة واياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا

قال يعنى بسا بخناد دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه فى غيره بمثل المعنى الذى تعلق به الحكم فى الاصل وهو موجود فى غير الا ان المعنى الموجب اذا كان خفيا يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلالة وتمسك بكفارة الافطار فى الاكل والشرب الحاقا بالوقاع فيلزم بقوله فلا تقل لهما اف وهو كلام تذكر عند النفخ وله صورة معلومة ومعنى مقصود لاجله شرع ايسره وهو الاذى وهذا المعنى يفهم منه لغة حتى شاركه فيه غير الفقهاء اهل الرأى والاجتهاد لمعنى الايلام من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الشتم والضرب بذلك المعنى لان الاذى الموجود فى التأفيف موجود فيهما وزيادة فيثبت دلالة وليس بقياس فالقياس استنباط علة من النص بالرأى ظهر اثرها فى الحكم شرعا لا لغة كما تقول فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل انه معلول بالقدر والجنس بالرأى فان ذلك لا يتناوله بصورة النظم ولا معناه اللغوى بيانه ان قوله الحنطة بالحنطة معناه بيعوا اذ الباء للالصاق فيقتضى فعلا والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التى هى شرط والمماثلة لا تجب فى موضع لا يتصور فيه المماثلة

فيماس جلى لوجود الكل كان القياس هو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما تسمى قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد شرط فى القياس وليس بشرط فى دلالة النص فكل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف فهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة فى الاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فادعاء انه يفهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا يصح ثم بل المعنى الموجب للحكم من قبيل القياس الا ان القياس لم يكن حجة المعتزلة والنظامية ادعوا فيه دلالة ولكن ان يجاب عنه بانا ما قلنا ان وجوب الكفارة عليها للايجاب لكل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابى الواقع فى الجماع فى الصوم فهم اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود فى الاكل والشرب فى الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تتقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فيتقابل المعنيان فبقى النظم فى الاشارة سالما عن المعارضة فرجحت مثال تعارضهما ما قال الشافعى تجب الكفارة فى القتل العمد لانها لما وجبت فى القتل الخطأ مع قيام العذر فلان تجب فى العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضها اشارة قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فى العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو وجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله ففهمنا الاشارة

ای کوجوب الحد فیهما على رأى الامامين

بدلالة النص ورد فى الزنا

لتعليم الفتى والصبي ما

بلغ الطاعات البدنية

والنذور والعقوبات والكفارات والتمام

فاعلم ان سورة الانبياء كانت مكية

وقالت كان القرآن قد نزل

فان قلت المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل
من وجه لا جزاء الفعل لان الفاعل جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة
العمد وفيه ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا
اي النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس
ثابت بالراي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة
ولا شبهة فيها اراد به القياس الذي يدرك علته بالراي لان الحدود والكفارات شرعت
جزاء على الجنايات ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما
يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الا ما مبناه على الراي واما اذا كانت
العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الجمهور
الثلاثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم
وقال بعض اصحابنا وان في دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف
فخر الدين المايمرغي وهو اعلى من تكلم بغير تحقيق فان عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود
والكفارات ايضا فلا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة
ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن
فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة
وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روي البخاري عن عمر رض
ان النبي عم قال الا ان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال
اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته
وهو صائم فاوجب النبي عم عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل للجناية على الصوم

قلت بل هي ثابتة بعبارة وهو ما رواه الدارقطني من حديث ابي هريرة رض ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا

الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب المتدارك في العلة
وهي الافساد فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد والا لوجبت بالافطار
بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في
الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها
شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء رسول الله عم تائبا والتوبة
رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه
غيره قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق
تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة
وبينهما فرق والثابت به اي بعموم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم
من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى
النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك
بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة
ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا
تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث
لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهنا اربعة امور المقتضي وهو النص
والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو
المراد من الثابت هنا ما لم يعمل الا بشرط اي الحكم الذي لا يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه
اي على النص فان ذلك اي هذا الشرط هنا تعليل لثبوت الحكم بالنص وتعليل لا شرطا
تقدم عليه ام اقتضاه النص لصحة ما تناوله اي لصحة معنى يتناوله النص فصار

لا بالكسر على صيغة الفاعل او بالفتح على معنى المصدر لان زنة المفعول من
ادزان المصادر في المنشعبات ولذا لم يقل على صيغة المفعول كما هو الظاهر في مثله

اعلم ان المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضي مطلوبا من جهة المقتضي فاللفظ الظاهر هو المقتضي والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى اى يقتضيه هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المقرر الذى لم ينطق به ويقال المقتضي جعل غير المذكور مذكورا تصحيحا للمذكور ثم له شرائط منها ان يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء لان الشرط تابع والركن ما يقوم ذلك الشيء وبه تتم الماهية فكيف يثبت تبعا له القيام اما كيف ينقلب الركن شرطا وتابعا وفيه جعل ما هو داخل في الماهية خارجا عنها ولهذا قلنا لا يخاطب الكافر بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه يكون الايمان ثابتا اقتضاء فيكون الايمان تبعا للشرائع لان الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا لتبعه اذ الشرائع تبع للايمان وكذا لو قال رجل لعبده كفر هذا العبد عن يمينك فاعتقه لا يصح التكفير لان التكفير بالمال لا يصح الا بعد عتقه وعتقه لا يثبت اقتضاء لان الاهلية تكون بالحرية وهي اصل فلا يثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا ومنها ان يثبت بشرائط المقتضي لا بشرائط نفسه لانه لما ثبت ضمنا وتبعا للمقتضي كان المنظور اليه الاصل المقتضي دون التبع ومنها ان لا يصرح بهذا الثابت اقتضاء بل الشرط ان يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به لم يبق مقتضى واذا ثبت هذا فنقول للمقتضي زيادة على النص يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المقتضي فصار المقتضي مع حكمه حكما للنص لكن حكمه بواسطة المقتضي كشرى القريب يثبت الملك والعتق وان لم يوجب العتق بنفسه ولكن الملك لما ثبت بالشرى صار حكمه وهو العتق مع الملك حكما للشرى لكن العتق بواسطة الملك وكما اضيف المقتضي مع حكمه الى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس حتى ان القياس لا يعارض شيئا من هذه الاقسام كشف الاسرار

اى حكم الاقتضاء بدل من الاضافة اى الاول ان يقول الاضافة بدل عن الضاف والي وهو عزمي ضمير راجع الى النص ه

بالفتح بمعنى المفعول

يعنى ان الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضي [...] اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين

وصح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارة الى الثابت وقوله المقتضي بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء في فان ذلك تمر اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص الا بوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط تقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه هو افيد وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير

قوله واما الاول فكقولك اعتق عبدك آه انت خبير بان المعتبر عدم تغير الكلام المقتضي عند تقدير المقتضي وذكره في الكلام وهو متقرر في المثال المذكور اذ يجوز ان يقال اعتق عبدك عني مبيعا بالف كما سيجيء تحقيقه واجيب عنه في فصول البدائع بان هذا من سوء الفهم اذ هذه العبارة ليست في معناه ولا يفيد فائدته لان صحتها بعد تمام العقد من الطرفين

عزمي زاده

بعد اظهار المقتضى ويتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو تقرر مذكورا بصير اعتق عبدي عني وهو تغير واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص قد يكون لا يتغير على حاله بعد تصريح المحذوف وعلم يتغير وفرق بعض بان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذى هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه الفعلي فعل التطليق والكلامان متساويان في معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه نية التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضي والمقتضى مراد ان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية فهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا ان توقف المقتضي وهو صحة المنطوق لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتض جر مبتدأ محذوف اى هو مقتض للملك ولم يذكره اى لم يذكر في امر التحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى فما ثبت وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشروط الصحيحة كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشرط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى يعني بالعتق لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى

بعد الاسلام وحده
حجر الاسلام دهنا جنيلان ومن

حتى سقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط
كونه مقدور التسليم حتى صح الأمر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق وكذا
قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر
وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول
ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء
بان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر
شرعا فيكونا من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام فاما القبض ففعل حسي
فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء ولان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه
والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل الاجل بما هو ادنى منه فان قلت يشكل بهذا بما
اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة
وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف
الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التالف ومن شرط الاقتضاء ان
لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف
واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتدءا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك
عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني ويتبين ان الاولى ان يتعلق
بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص
في كونه مضافا الى النص مقدما على القياس الا عند التعارض فيكون الثابت
بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورة تصحيح الكلام

شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت لغة وانما الضرورة فيكون الاول اقوى
فيما وجد التعارض من المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة الى البيان اذ ايراد المثال للمبالغة
في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا
فقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق
عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم
بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد الا اقتضاء
يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من
شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى مع المقتضي كلام الآمر والدلالة
ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولا عدم الجواز فيما ذكر من الصورة لترجيح الدلالة
على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم
وقال البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارض فلا
يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ
والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون الماكول
فيثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها وعند الشافعي المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله
اعتق عبدك عني بكذا واجيب بانه يدل على عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف
الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح الاعتاق وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام
من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له
مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى جعل

لا عموم للمقتضي

كان النص قلنا اللام اذا كان بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس لا بعموم
من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى
طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء عنده ونتيجة الخلاف بيناه
الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث تصح نية التخصيص لانه نكرة
النكرة وقعت في موضع النفي فيعم واما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية
لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي
فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط
فيه ان لا يكون اثرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال
المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف
لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق
او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا [illegible] وقال الشافعي
يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كالمصرح به
ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالق يدل على المصدر الا ان دلالته
على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وصفا
وصفة المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق وانما التطليق
امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج
اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في
انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا
دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون

لغوا

لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا
اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء
لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا
على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قابلا للعموم المقتضى واما عندنا فلان
طلقي نفسك مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث
مجازا لانه فرد اعتباري واذا لم يكن علما علينا ان المصدر الثابت في ضمن
الفعل ليس بعام فان قلت لم يجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم
قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ واما في قوله انت بائن فتصح
نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة واذا نوى الثلث نوى ما يحتمله
لفظه فصحت **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد
ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص
عند البعض وهم اي فرق الاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر
للتخصيص فائدة فيكون الحكم قاصرا منتفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون
حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا تظهر اولوية
المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم
حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص
وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجور ازواج الام فلا يدل على نفي الحكم

هذا على ان يكون المفهوم مفهوم الصفة

انت خبير بانه قد سبق ان من شرائط المفهوم ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه ولا مساواته فلا يكون هذا من هذا النوع فتدبر

نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز ولا يراد نفي الحكم عما عداه لان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف محال وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف

عما عداه ولا يكون للكشف والمدح ونحو ذلك ولا يكون المنطوق سؤالا او حادثة كما اذا سئل عن وجوب في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم جواز الزكوة عند عدم السوم

لقوله عم الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأة ولا ينزل المني فهم اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس رسول الله وللقائل ان يقول رسالة محمد مستلزم لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد كقوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشي لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحينئذ انما دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب

في الكفار

في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات اما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم تظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسال الآن المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لغير ان الماء يثبت عيانا مرة وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص بعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف

اعلم ان التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فصار الشرط مغيرا ما وجب وجوده لولا الشرط
فكان الشرط مؤخرا للحكم لا مانعا للسبب بعد وجوده حتى ان قوله لعبده انت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فبالتعليق يتاخر نزول العتق الى زمان الشرط ولا يمنع
اصل السبب اذا كان عمل الشرط في منع الحكم دون السبب المقتضي لوقوع الطلاق ثابتا وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق وكان العدم مضافا الى التعليق وهو نظير التعليق الحسي فان
تعليق القنديل بحبل من السقف يمنعه من السقوط الى الارض ولا يعدم اصله ويوجب وجوده في الهواء ونفيه عن الارض وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل انعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته
عرف بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لما ثبت ان تاثير الشرط في تاخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر السبب
والسبب لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لان الحكم متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص فيوجب
نفي الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب اثباته عند عدم طول الحرة وهذا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه
والا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب منطوقها ومفهومها كذا في كشف الاسرار

المخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف
او الشرط عند الشافعي فانه جعل الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه
العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا النوع لقوله نفي نكاح
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة
في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح امة من الاماء المؤمنات فالله تعالى علق جواز
نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز
نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة و نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف
وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم
عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق
علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول
كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند
الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر ان التعليق
بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله
انت طالق ولا يجعله معدوما بعدما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه
لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك
دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في نفعه
الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بعد انتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق

عاملا في منع الحكم دون السبب لما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج
والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك في
المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق
وجوز الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين
بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة
ولهذا قال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه
فيجوز اداؤها وقيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان
وجوب ادائه لا ينفك عن نفس الوجوب واذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط
علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان
يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل
الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا البحث التعليق بالشرط
في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز في السبب الشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق وادوات الشرط اولا وجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل
هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر
لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدرى ايكون اولا والقياس ان لا يجوز البيع
بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا
الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم
جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات تحتملان التعليق فجعلنا

كما ان الاداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط بعد تمام السبب فكذا في المالي وحاصل الكلام انه لا فرق بين العبادة المالية والبدنية في صحة ادائهما بعد تمام السبب وفي عدم صحته قبل تمام السبب

الشرط داخلا على السبب لم يكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وهنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونقص المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو الكون صادرا من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق بالملك الشرط حائل بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد التطليق فجعل الشرط مانعا عن وصول التطليق الى المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال الاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولقائل ان يقول اشكل تعليق الطلاق بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال

اجيب عنه بان ... لان مراده ... علي علا ...

ان تزوجتها



ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث منتشر التأويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته اعلم ان الخلاف في ان بعض هو اجمع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان العدم لا يكون حكما شرعيا فلا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعنده قبل المعلق بالشرط كالمنجز عنده وهو عنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو تنجز في هذه الحالة لا تطلق قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط

## يحمل المطلق على المقيد

والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى العلم اقول اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او في الحكم وفي الثاني اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم

وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وعكسه اتفق الحنفية
على امتناع الحمل والشافعية على وجوده فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم
ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين ح يدل على اطلاقه على
ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة
بالايمان كقوله تحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان
الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من
قال الحمل في حادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند
عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل فا مر من اصله
وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل جزاء في حكم غير مشروع للتبري
والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانها نظيران في كونها
طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على
الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين
والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين
وهو التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين
ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بتقييد حتى يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم اذا لم يثبت الطعام
في القتل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال فخص الطعام باليمين
لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في الحادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما





اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق
في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون التشديد
مقصودا في حكم والتسهيل في اخرى الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله
لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة
لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام
ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها
على الكتاب فان قلت كيف قال المص متضادين مع ان المتضادان الامران الوجوديان
المتعاقبان على موضوع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من
قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط
في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله عن القلوب نسخا
لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة الفطر ورد النصان
وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد وقوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب
ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة
كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل
منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد
فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد
دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم

كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع
مستحبا ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد
بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة
وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط
ولئن كان اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي اي
يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط اللغوي وهو ما دخل
عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط الذي
وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على
ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا
وظاهر ان الشرط اللغوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون
علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تأثير
للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون
ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته
الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل ولئن كان
اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غيره
ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد
في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين

قلنا

ولئن كان بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي وهذا لان الاثبات
لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء اما اولا فظاهر واما
ثانيا فلان النفي ليس بمعنى الاثبات لغة يثبت بطريق الدلالة وكذا
الثابت لان النفي ليس مما لا يستغنى عنه النص المثبت حتى يثبت
اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل واما عدم تحرير
الكافر في القتل باعتبار انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف
او ذبح الشاة لان الكفارة ما عرفت الا شرعا فما ورد به الشرع
جاز به التكفير ولا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة لان ذا ثابت
بالعدم الاصلي كشف الاسرار

اعلم انا اذا سلمنا ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب نفي الحكم قبل
الشرط فانما يستقيم الاستدلال به على غيره اذا ثبت المماثلة بينهما
وقد ثبت المفارقة بينهما في السبب فان القتل اعظم الكبائر بخلاف
الظهار واليمين وفي الحكم صورة ومعنى واما الصورة فلانه شرع
في الظهارة واليمين الطعام دون القتل واما المعنى فلانه شرع
في اليمين التخيير دون القتل والتخيير تخفيف واي تخفيف فمع
عدم المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة
القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين والظهار فان قلت لما
انا اذا عدى القيد الزائد وهو الايمان ثم النفي يثبت به ضرورة
فلا يكون هذا تعدية العدم الذي هو ليس بحكم شرعي قلنا التقييد
بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة لما بينا ان الاثبات
لا يوجب نفيا وانما لم يجز الكفارة في القتل لانه لم يشرع الا ان
قيد الايمان نفي جوازه وقد شرع في الظهار والقتل لا اوجب
تحرير رقبة مطلقا فصارت تعدية الايمان عينه لعدم وهو
عدم جواز تحرير الكافرة وهو لا يصلح حكما شرعيا لابطال الموجود



قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندكم والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت
التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر
وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس اعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب
التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة
مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع
وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا
وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو
قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة
والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق في قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة
في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في
البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل
شاة والامر بالتثبت اي التوقف في نبأ الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا
على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تأخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد
غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لكل فمسلم وجهل لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم
مطلقا فممنوع لان علمائنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد
من النسخ هنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا ترجح المقيد

ولقائل ان يقول الامر ان القتل العمد اعظم من الغموس
ولكن لا يلزم من عدم التفاوت بينهما
التفاوت بين القتل الخطأ والبين المعقودة صح

والنبأ الاول فتفقد حمله التثبت ...
... وكثرة ... الى الموقفين ...
ثبت ... فانا ... فقيد الايمان
... لا ... مطلقا الا باعتبار
ذلك ... المقيد
المطلق ...

بالسنة المروية وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق والخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا بنفس العطف وله لان تقليل المقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب اي في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل انه اراد التنجيز

## والعام اذا لم يخرج مخرج الجزاء والجواب

والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه بكونه جزاء السبب منقولا معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او مخرج الجواب كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اي لم يفد منفردا وهذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب او استقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال الاخر اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد حالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتديا بكسر الدال اي مبتدئا كلاما اخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناول وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم يحنث اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعايته قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل علة لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاستثناء فان قوله فرجم لو لم ينقل سببه احتمل انه رجم لردته

١١٩

اعلم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعي والمزني فعندهما يصير العام خاصا بالسبب وصورة المسئلة في موضعين احدهما ان الحادثة اذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام فنزل النص على علمه في تلك الحادثة بيانا ولم ياتي الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص بسبب وقوع الحادثة بل يعم صاحب الحادثة وغيره وعندهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد عندنا وانما يثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص اخر او بالقياس على صاحب الحادثة والثاني اذا خرج كلام الرسول عليه السلام جوابا بسؤال السائل يختص بالسؤال عندهما وعندنا اذا كان الجواب مستقلا بنفسه ويكون مفيدا للحكم في حق السائل وغيره لا يختص به بل يعتبر عموم الجواب احتجا بقوله عليه السلام لا ربوا الا في النسيئة والربوا يجري في النقد بالاجماع ولكن الحديث في حادثة خاصة فاختص بها فانه روي انه سئل رسول الله عليه السلام عن الربوا في مختلفي الجنس فقال لا ربوا الا في النسيئة وكانه قال لا ربوا في مختلفي الجنس الا في النسيئة ولانه لو لم يختص بالسؤال او بصاحب الحادثة لم يكن في تاخير البيان الى وقت السؤال او نزول الحادثة فائدة فوجب ان يختص به ولنا ان اية الظهار واللعان وحد القذف وغيره نزلت عند وقوع الحوادث لاشخاص معلومين ولم يختص بها فان الائمة عموا احكامها ولان الموجب للحكم هو اللفظ فكان اعتباره اولى من اعتبار السبب الذي سكت النص عنه واعتباره يوجب العموم وكان عاما ولانه متى خصصناه بالسبب لغت الزيادة ومتى لم نخصصه تعتبر الزيادة معمولا بها ويكون لابتداء التعليم كما روي انه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال الطهور ماؤه والحل ميتته والسؤال كان عن الماء فبين حكم ميتته وهو زيادة على قدر الجواب الا انه بقدر السؤال يكون جوابا وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم فلذا هذا وكذا جوزنا الصلح على الانكار لعموم قوله والصلح خير وان نزلت الاية في الصلح بين الزوجين ولا ينصرف الى الصلح المذكور منكرا وان كان الاصل ان النكرة اذا اعيدت معرفة كان عين الاول لانه اذا جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره فكانت فائدته اكثر فكان الحمل عليه اجدر وعندهما يختص بين الزوجين كذا في الاسرار

## العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

وكذا ليس المراد بالجمع ما هو المصطلح بل ما فوق الواحد كما يشهد به امثلتهم

اشارة الى ان الالف واللام ... ليس صاحب المصطلح عند النحاة

او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فرد ودلالته
دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وثم لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاجوبة
الجواب ان يقال لا نسلم ان باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا
اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي
يشملهما وهو عدم التعيين مجازا او قيل الكلام المذكور للمدح كقوله ان الابرار
لفي نعيم او الذم كقوله والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ
عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي فقالوا القصد في ذلك المدح او الذم
لا العموم عندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح او الذم
مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى
جماعة حكمه حقيقة لجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام
هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد كما قال الله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل
اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا قال الرجل لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما
طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما
ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود
لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة
في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورة حكم وجود المأمور به والنهي

انقسام الآحاد الى الآحاد

عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان النهي
عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون
امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها
غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض المشايخ
لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون
ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب المراد من الاقتضاء في الموضعين
جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي
في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة
لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى
درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه
والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده واجاب عنه بقوله فعلى
هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده قلنا ان التحريم الثابت في ضد المأمور به
اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب الاشتغال
بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان
الاشتغال بالضد مكروها كالامر بالقيام اي الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود
قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفوت المأمور به وهو القيام
لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير الواجب هذا فان القيام المأمور به يكون القعود حراما
فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراما

الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده

واذا لم يفوته يكون مكروهًا والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو
مكروه بل باعتبار تركه المأمور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروهًا
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد
صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض
لا على فعل هذه الصلوة فاعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما
مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع
لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف
الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعًا له
لا يكون مقصودًا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه نفيًا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به
وبهذا ابتنى الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافًا
الى التفويت فما لم يكن تفويتًا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافًا
الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص
جعل ضده منهيًا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا
لما كان على التراخي لم يجعل كذلك وعلى هذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا المحرم
لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل كان
كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورًا بلبس غير
المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس غير المخيط
فان قلت السنة لا تثبت الا ببيان كون الشيء ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة
ان يكون قولًا وفعلًا مرويًا عن النبي عم بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة

التحريم به

كما اثبتناه من نسخة المصادلي والظاهر ان يكون العبارة ادنى
تدبر
١٢

نظرًا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلًا للمطلوب ولهذا اي ولان الامر بالشيء
يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتًا للاجزاء قال ابو يوسف ان من سجد على
مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي
لان المنهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا
والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به
فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور
فاذا اعاده على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروهًا لا مفسدًا وقالا
السجود على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفته
صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع
اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير ضده مفوتًا
للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم
يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فاسدًا بالسجدة
على مكان نجس فتفسد صلوته فصل المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله
شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر
مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات والمراد به ما ثبت ابتداء
باثبات الشارع حقًا له غير متعلق بالعوارض وهذا بيان لاصالتها الا انه قيد
ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم
ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام ومتابعيه ومن الاصوليين من
لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات

اي المشروعات

اعلم ان الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اى قدرتم بالتسمية وقال سورة انزلناها وفرضناها اى قدرنا الاحكام فيها والفريضة اسم لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا كالكتاب والسنة المتواترة والاجماع مثل الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبت بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وتسمى مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وفي هذا الاسم ما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناه وما ينبئ عن شدة الرعاية والمحافظة لانه مقطوع به كشف الاسرار

وهي اربعة انواع اى العزيمة اربعة انواع فريضة وواجب وسنة ونفل فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وقيل النفل ليس بعزيمة لانه شرع جبرا لنقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة قلنا ذلك في قصد الاداء لا في الشرعية فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم كشف

والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اى العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده او لا والاول هو الفرض الثاني لا يخلو من ان يعاقب تاركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والثاني هو النفل فان قلت يخرج من هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل التغير الى زيادة ونقصان ثبتت بدليل لا شبهة فيه اى دليل قطعي ما بمعنى شيء والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اى حكم الفرض اللزوم علما اى حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اى يجب اعتقاد حقيته وهذا البعض تفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اى يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر من الكفر اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم علما اى يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما

على اليقين اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا وكان مناولا فلا يفسق اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سيرة السلف الصالح بل يتعرض لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف لا تاويل فذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا ولا متاولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول وما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا على فهم الطالب مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة النبي عم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكرنا من الحديث لا يرد علينا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا

علي اليقين

السنة نوعان سنة الهدى اى اخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها اهل بلدة واصروا عليه قوتلوا بالسلاح لان الاصرار على ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وزوائد اخذها حسن وتركها لا بأس به كسنن النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده فعنه عليه السلام انه قال البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان اذا جلس في المجلس احتبى بيديه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة يعيد ومرة لا بأس به فالاولان من حكم سنة الهدى والثالث من حكم الوجوب والرابع من حكم السنن الزوائد فالاذان قاعدا يكره لان الملك النازل قام على جذم حائط واذن وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لانهم تركوا السنة المشهورة وان اذن قبل دخول الوقت لم يجز ويعيده في الوقت لقوله عليه السلام الامام ضامن والمؤذن مؤتمن وفي الاذان قبل الوقت اظهار الخيانة فيما اؤتمن فيه وان ترسل في الاقامة وحدر في الاذان فلا بأس به وان قال عليه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر كذا في الاسرار

رجح صاحب الميزان هذا القول وهو اى السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اى جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة أمروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوائد اى النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وهنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فهو مبنيا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يلام على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي اللوم والثاني انه يأتي الزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اى لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام أخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الآية الثلث في القرآءة في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلت لا نم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا

بعد



بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا اى انقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع ويحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان المؤدى صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اى الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام ضرورة صيانة حق الغير وكان لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى وحسنا اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما الزام الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وما بعده ضرورة الاتحاد فجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى الفعل كمن صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر

يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بانيا نقض العبادة
فسد الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه
كما هدم المسجد ليبني احسن منه والاعمال الفقهية اعطي لها حكم الجواهر ولهذا تبطل بالردة
بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره اذ الجزء
المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور
فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع بقيه فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما
صار له فعلا صار موجودا اصليا الى صاحب الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد لان
ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب صيانة ابتداء الفعل وهو المشروع فيه الذي هو ادنى
في القصر وقلته فاولى اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه والرخصة اربعة انواع
عرف ذلك بالاستقراء ويقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل
واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة بالضرورة
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر يجوز ان يكون احق افعل تفضيل من حق الشيء
اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر كما قاله شارح وللقائل ان يقول
كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق كذا
ان تفعل كذا اي تخليق بمعنى اسم الرخصة على احدهما احق من الآخر والتسمية
بالكمال واما كان احق لان الرخصة بمقابلة العزيمة فما كانت العزيمة اقوى ونوعان
من المجاز احدهما اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم ليس تقسيم الكلي
الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول



ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها
صادقة على القسمين الاخيرين مجازا اطلقنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة واما
احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف ثم يقسم ولكن جمعهما في تعريف
واحد غير ممكن لانهما بين حقيقة ومجاز المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح
في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اي سبب الحرمة واحترز به عن
مثل القيام في الظهار عند فقدان الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة
وكان الحرمة يكون الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من
سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة
مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت
الرخصة اكمل كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه
على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان
حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية
واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان الركن
الاصلي هو التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار
يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم
على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء وكان لم
رخصة في الفطر لرعاية حقه واتلاف مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير حصل له
ذلك لرعاية حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول الترك

ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى قتل كان ماجورا لانه العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر قائم وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الفاسق اذا قتل تفرقت الفسقة لانهم معتقدون لما يأمرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة وان لم يكن غرضه الا تفريق جمعهم فصار ببذل نفسه مجاهدا لاخلاق ما اذا اراد الغازي ان يحمل على جماعة من الكفار وهو انه يعلم انه يقتل من غير ان ينكأ فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك ولو قتل لا يكون مثابا لان جمعهم لا يتفرق بصنعه وكان مضيعا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى كذا في كشف الاسرار

يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك [redacted] المعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام اي وكجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اي وكتناول الشخص المضطر باكراه او اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فاتت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى كبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى وذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار ولا يلحق الاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف هنا ليرجع الى اعزاز الدين وتقاتل اي يقول فيه احترازا عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحكم ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما يجي [redacted]
[redacted] والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم متراخ عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كاملا ورخص له الفطر اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه

وهو وجوب اداء الصوم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة باب تعذر دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالعسر في القضاء وبالكل سائر الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت فاذا تحققت المعارضة بينهما يترجح جانب اداء الصوم لكونه عملا لله والمرخص للفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الابتلاء بخدمة المولى واما النوعان الاخيران فهما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب في الصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة كلزوم الفعل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل

تحرّقوته وجعل فيها طرف السلسلة وأوثقها الى السارية بحيث يقف على العبادة
فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكرمًا للنبي صلعم فيسمّى ذلك اى ما حط عنا من
الاصار والاغلال التى وجبت على من قبلنا رخصة مجازًا لان الاصل
وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعًا اى لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفًا بالنظر الى
غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون
موجبًا للحكم فى محل الرخصة مع كونه اى مع كون ذلك السبب مشروعًا فى الجملة
اى فى بعض الاوقات فمن حيث انه سقط فى محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان
مجازًا اذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب الحكم مشروعًا فى الجملة اخذ شبها
بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر
الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة فى السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب
لان القصر فى السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعًا فى الجملة فكان المناسب
أن يقول كاتمام الصلوة فى السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه
كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك كل ما اسقطه الشرع هو شبيه
بالرخصة المسمّى بها مجازًا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله القصر مثال الترك
ما سقط اعلم ان قصر الصلوة فى السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعى رخصة
حقيقة والعزيمة هى الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روى عن النبى عم قال هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك

اسقاط



بسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره

اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولى القصاص لمن عليه القصاص تصدقت
به عليك سقط القصاص من غير قبول واجمعوا على ان نفى الجناح عنهم لتطيب انفسهم
لانهم كانوا فى مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا فى القصر وحرمة الخمر والميتة
فى حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى
حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة كانه قال انها محرمة فى حالة الاختيار ومباح فى
حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اى التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل
على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدًا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابى يوسف
والشافعى لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما فى الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام
الاثم لانه رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حرامًا
وشرب خمرًا حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث واجابوا عنه ان اطلاق
اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد
وعسى يقع التناول زائدًا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية
قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل فى مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لا لان
الواجب غسل الرجل يتأدى به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك فصل الامر والنهى اقسامها

من الامر للوقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك
والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو
ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها
لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار
علما للمحكوم عرفا المشروعة لها اي للاحكام اسباب والمراد بها العلل
الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي يضاف اليها وجود الاحكام
تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان الاسباب
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي يمونه ويلي
عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة
وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب كالايمان
هذا شروع الى عد المسببات الى قوله بالمعاملات على طريقة اللف والنشر
يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي
التي تدل على الصانع كما قال عمر رضه البعرة تدل على البعير واثار المشي
تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع
العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب
الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلوة اليه
ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك
المال وهو النصاب المغني النامي الزائد عن الحاجة والصوم يعني
سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره

الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى فالان
باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر
اي سبب وجوبها على المسلم الراس الذي يمونه اي يقوم بكفايته
ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطها والحج يعني سبب وجوب الحج
البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض
النامية بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة
حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها فيقال عشر
الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب
الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة
وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى
يقال طهارة الصلوة وغير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات
اي سبب شرعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف
بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس
بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء
الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال
والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف
للبيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل
قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان
القصاص والجزية وغيرها عقوبات وليست بحدود والكفارات

وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدور بتعاطيها اي البقاء المقدر بتناول المعاملات ومباشرتها وبيانه ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام القيمة ببقاء الجنس ببقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل الكفاية لا يكون حاصلا في يده فتقدر ما يحتاج اليه ... للتناسل طريقا لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة ... والله لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية الى المنازعة لان شرعية العقود لقطع المنازعات فمتى افضت الى المنازعة عادت الى موضوعها بالنقض كشف الاسرار

وما سببت العقوبات والكفارات التي من قبل بالعمد بيان لما هو سبب العقوبات وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ونحوه ويشترط فيها النية ولا تجب ابتداء الا على من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا اي في رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقي ما هو ملوكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون اي ما اضيف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب ابتداء وانما استقصى مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا للنعمة لوجود النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعم الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات وما ذكره وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت



اعلم ان السنة هنا عبارة عما هو المروي عن النبي عم قولا او فعلا وهي تشارك الكتاب من حيث ان الاقسام المذكورة في الكتاب من الامر والنهي والخاص والعام والمشترك والمأول وغير ذلك ترد فيها فلهذا لا يحتاج الى اعادتها الا انها تفارقه بوجوه الاتصال لان الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة تتصل بالآحاد وانه كثير وبالشهرة وانه بالنسبة الى الاول قليل وبالتواتر وانه معدود محصور فهذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب ويختص به السنن كشف الاسرار

## باب بيان اقسام السنة

باب بيان اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثانية وهي تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة رضه والحديث والخبر يختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث فالاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما لا قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل عصر وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه بعضهم لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين مستوين في الكثرة وههنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا ولا يشترط فيه الاسلام والعدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب

وفي الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا القائل سفيه يزعم انه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية لان كونه مخلوقا من ماء مهين ابن فلان وفلانة والدين الايمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر وبغداد بلدة طيبة والشام مزار الانبياء انما يعرف بالخبر كشف الاسرار

وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان الشيخ عرف المتواتر بما هو شرط الخبر به وهو سماع وكلمة انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا القدر كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال ايضا لانه لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوات الخمس فيما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصاف القرآن بالتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة بمعنى انه يترجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينتفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء عم ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فلا يثبت العلم بنبوتهم وهذا الكلام ضروريا قال فخر الدين الرازي في هذه المسألة اعتراضات واجوبة تبعد عن اليقين لكل عاقل ان علمه بوجود محمد عم ومكة اظهر من علمه بصحة تلك الاسئلة والاجوبة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء لا مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون الفا لا فيه شبهة صورة اي من حيث الظاهر لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة رضي ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم

تواطؤهم

119

تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث ولا اعتبار للاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر يخرج رواته عن العدد ابتداء وانتهاء وصار بمنزلة المسموع عن رسول الله صلعم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر لا يكون فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول عم لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع انهما بعده كان عندنا القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي عم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده وسأل ابا بكر وعمر رضي فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تعم به البلوى وغيرهم من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي عم مثل النبي عم انه غلط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

أوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الإنذار وهو الإخبار المخوف عند الرجوع إليهم
والثلاثة فرقة والطائفة منها إما واحد أو اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين
وإذا أوجب ههنا أوجب مطلقاً إذ لا قائل بالفصل والسنة وهي ما روي أن النبي عم
قبل خبر بريرة في الصدقة فقال عم لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا
إلى اليمن ودحية الكلبي إلى قيصر يكتب به يدعوا إلى الإسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا
للعمل لما بعثهم فإن قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول أخبار الآحاد من
أخبار الآحاد فكيف جعلته أصلاً في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الأمة
وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والإجماع وهو أن
الصحابة رض عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج أبو بكر رض على الأنصار بقوله عم
الأئمة من قريش فقبلوه من غير إنكار وعلى هذا جرت سنة التابعين وأجمعوا
على قبول خبر الواحد في أمور الدين مثل الإخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول
وهو أن المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الأحكام وقيل لا عمل
إلا عن علم وهو مذهب أهل الحديث منهم أحمد بن حنبل بالنص وهو قوله تع ولا تقف ما ليس
لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد العمل لأنه لا يوجب العلم أو يوجب
لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل إلا عن علم يعني إذا انتفى اللازم وهو العلم
ينتفي الملزوم وهو العمل أو لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله أو يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم
وهو العمل بإجماع الصحابة رض ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق [illegible] الملزوم بدون اللازم
والجواب عن الآية لا نم أن المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن
اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقين من أصول الدين وفروعه والراوي

مطلب الفرق

إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة رض
جمع عبدل لأن من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل أو جمع عبد
وضعاً كالنساء والمرأة كذا في الإقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة
وغيرهم رض ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً لمالك فإنه
قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي أن ابن عباس رض لما سمع أبا هريرة
يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة
ولنا أن الخبر يقين بأصله لأنه قول رسول الله عم وإنما الشبهة في طريقه
النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً والقياس محتمل بأصله ووصفه
إذ كل وصف يحتمل أن يكون علة فكان الأخذ باليقين في أصله شبهة أولى وروي
أن عمر رض ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب التقويم إن ما
حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل قبيح
وأنا أجل منزلته عن مثل هذا القول ليس يدري ثبوته منه وإن عرف أي الراوي
بالعدالة دون الفقه أي يكون قليل الفقه كأنس وأبي هريرة وسلمان وبلال
وغيرهم رض ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عم ولم يكن من أهل الاجتهاد إن وافق
حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك الحديث إلا بالضرورة وهي
انسداد باب الرأي فيترك ويعمل بالقياس بيانه أن ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر
وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم والناقل إنما ينقل بقدر فهمه من العبارة
فإذا قصر فهمه لا يؤمن عليه أن يذهب ببعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس عنها

فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي
من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي
وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ رضه وغيره كما مر
ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة رضه ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية
الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل
المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل
مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن
حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد
عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم
المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن
هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن
وذهب ابو حنيفة رح الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها
وليس كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة
وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي
بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
لان تغير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير



على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء ولهذا قبل عمر رضه حديث حمل بن مالك
مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة
بانهم عملوا به في الفقه الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ونمنع ان ابا هريرة رضه لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان
يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد علم عجز الفقيه على الفقه
القياس مع انا دليلية معقل الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر
غيره مثل جابر وانس رضهم وعمل به كثير من الصحابة والتابعين رضه ولهذا قدم
على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث
او حديثين علم يعرف عدالته ولا فقهه ولا طول صحبته مع رسول الله عم
كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بالصحة وعملوا به صار حديثه
او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن
سنان فيما رواه ان ابن مسعود رضه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها
مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله عم قضى في بروع بنت
واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود رضه سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه
قضاء رسول الله عم ورده علي رضه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه
عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول

في السلف والخلف

السلف هم الصحابة والتابعون والمتقدمون من بعدهم والخلف من بعدهم

وجعل العمل بالقياس أولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا
لأن الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن رووا عنه فصار كالمعدل
لأنا لا نعرف عدالته من شاهده إلا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس لأن
مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب أن يتأكد بالموت كالمسمى أو سكتوا عن الطعن
بعدما بلغهم روايته لأن سكوتهم بمنزلة قبوله فصار كالمعروف بعين صاحب حديثه
حديث المعروف وإن لم يظهر من السلف إلا الرد بعدما ظهر حديثه كان مستنكرا
لأن أهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة
بنت قيس أخبرت أن زوجها طلقها ثلاثا ثم لم يقض النبي عم لها بالنفقة والسكنى فرده
عمر رض وقال لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت
قال عيسى بن أبان أراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح الثابت بهما
ولو كان المراد عين النص يتلى النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة
فإن لها النفقة اتفاقا وكذا على الحائل المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة
جزاء الاحتباس ولقائل أن يقول انقطع النكاح وجنبه في المبتوتة فلا تجب لها النفقة
وليس كل المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي أراد بالكتاب قوله تعالى
ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم يقول
لها النفقة والسكنى ورد عمر رض كان بمحضر من الصحابة رض ولم ينكر ذلك أحد فثبت أن هذا الحديث
منكر عندهم وإن لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به إذا
لم يخالف القياس ولا يجب لأن الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف
فإن قلت إذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل

شرائط الراوي أربعة

تعريف العقل

قلت فائدته جواز إضافة الحكم إليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا
إلى الحديث وإنما يجعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي أربعة العقل وهو نور
في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به أي بذلك النور طريق يبتدأ به
الجار مع المجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع إلى الطريق والجملة صفة طريق
من حيث ينتهي إليه ضميره راجع إلى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني
ابتداء عمل القلب يعني العقل من حيث ينتهي إليه درك الحواس فعن هذا قيل
بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي أي يظهر المطلوب للقلب فيدركه أي المطلوب
القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى مثلا إذا نظر الإنسان إلى البناء رفيع يدرك بنور عقله
أن له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الأوصاف التي لا بد للبناء منه فإن قلت
التعريف غير جامع لأنه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما إذا استدل الإنسان من
وجود العالم أن له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك أن علمه عين ذاته أو غيره
أو لا هو ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات برهنة أو جزء أيب لا يمنع كون
البداية من انتهاء الحس وإن كان في إثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لأنه لا يقطع
قوله من حيث ينتهي إليه درك الحواس لأنه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي
ابتداء المعقولات والحق أن هذا إنما يأتي فيما الصورة محسوسة وأما فيما ليس بمحسوس
فإنما يبتدأ بطريق العلم به من حيث يوجد ولهذا تعريفه على الإطلاق فإن يقال
العقل قوة نفسانية يدرك بها الإنسان حقائق الأمور والشرط الكامل منه
أي من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال أمرا خفيا أقيم البلوغ مقامه وهو البلوغ
من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي

والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لم يجعلهم اهلا
في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية
قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي
اذا خلا في تحمله لكونه مميزا واداء روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل روايته
وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط
وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره بقوله وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كما يعلم ان الفقهاء
في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان شغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا
مطلقا بل سماع صوت وانما هو في بعض معناه ثم حفظه ببذل المجهود له
كالمبسوط ... ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول اي
بمعنى بذل المقدور في الضبط والحفظ له للسامع او للسامع ثم الثبات
عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بيده وبمذاكرته
بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستمرا
ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا يعتقد انه لا ينساه
الى حين ادائه اذا تركه نسيه اذ الجزم بسوء الظن الى حين اداء متعلق بقوله ثم الثبات عليه
روي ان ابن مسعود رض كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن
بنفسه مع انه كان في اعلى درجاتها فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح
نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى
خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة
وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعنى اصلها
والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن محفوظ عن التحريف لان الله تعالى
وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فيجوز النقل فيه ممن كان ضابطا لنظمه وان كان لا يعرف معناه والعدالة
وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كمالها كما قال
وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب
كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة
ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة و
اشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية وروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عم
انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا
والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم
في البيت الحرام وروى ابو هريرة رض مع ذلك اكل الربوا وعن علي رض اضاف الى ذلك
السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا او بدونه العدالة
لا يصلح الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه مثله وهو هوى النفس فانها الاصل
مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون
وجه فتردد الصدق في خبره من غير تعيين فشرطنا كمال العدالة والاسلام
وانما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله
والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم

قوله واتبع فيه تأمل قال بعض الشارحين وانما قال كما هو احترازا عن ايمان المجسمة فانهم يصفون الله بالاوصاف الغير اللائقة به لا يصفونه كما هو انتهى فالاظهر ان يجعل قوله باسمائه وصفاته بدلا من قوله بالله تعالى كما هو

عزمي

# تعريف الايمان

على الدراية من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره وذهب صاحب التنقيح الى انه وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسب الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصل الاذعان لبعض الكفار ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده بالسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفرق بين نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت ح يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول رواية هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله هو واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام الوصف على

ثم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح تبعا لاسلام ابويها بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عم بالمجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رأيت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فقال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأله جبرئيل عم قال منصور القاآني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به الايمان وكرر قوله باسمائه يعني في المغني بنا في ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر بعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتد غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معاني اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتميز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التائب عن الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب عن الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم فانه لا تقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني من اقسام الاربعة المختصة بالسنن

قال في الكشف لان الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم ولا يذهب عليك ان في عبارة الشارح من الركاكة والقصور ان تقول الاشارة والتمييز الى المشهود به وتمييزه عن غيره شرط قبول الشهادة

عزمي

فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما جاء به النبي عم فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف بتعالى اجمالا ... قال نعم بكل ما جاء ... ليس المراد بالاستيصاف ... صفات الله تعالى ... والله اعلم

توضيح رحمه الله

عزمي

قوله ملكت

ثم الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان
يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول عم ويقول قال رسول الله صلعم كذا وهو
اي المرسل اربعة اقسام الاول ان كان من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا
[illegible] بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة رض ظاهر امرهم السماع
من النبي عم فاين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوا عن النبي عم وان
بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام
يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا ومالك وقال
الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او بموافقة قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما
مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بالصفة
والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفة مانعا ولنا الاجماع
وهو ان الصحابة رض اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة رض مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي رح ما سمع
ابن عباس رض الا اربعة احاديث ولم ينقل عن احد انكار او تخصيص بما لم يرووا [illegible]
اولا فان قلت الخلاف في مراسيل الصحابة رض وليس كلامنا الان فيها قلت لا فرق
بين ارسال الصحابة والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت لا اجماع
فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل الا بما ذكر لا اجماع في المسائل
الاجتهادية قلت الاجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وعدم الاجماع ظني والدليل
المعقول هو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا نظن به الكذب عليه

لنا ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي يصح روايته لها فيمنع القبول
ولنا ان المرسل حجة بالنص وهو عموم قوله وليتفقهوا [illegible] وقوله ان
جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فاذا اخبر من لا يكون فاسقا وجب القبول
للامر والمرسل ليس بفاسق اذ الكلام فيه فوجب قبول خبره والاجماع
فان الارسال قد ظهر من الصحابة رض ظهورا لا يمكن انكاره الا ترى ان
ابا هريرة رض لما روى ان النبي عم قال من اصبح جنبا فلا صيام له وردت
عليه عائشة رض قال هو اعلم حدثني به الفضل بن عباس رض ولما روى ابن عباس
ان النبي عم قال لا ربوا الا في النسيئة وعورض في ذلك برباء النقد قال
سمعته من اسامة بن زيد ولما روى ابن عباس ان النبي عم لم يزل يلبي
حتى رمى جمرة العقبة وروجع في ذلك قال حدثني به اخي الفضل بن عباس
وقيل ان ابن عباس ما سمع من رسول الله عم الا احاديث وقد كثرت روايته
مرسلا وان نعمان بن بشير ما سمع من رسول الله عم غير [illegible] الا حديثا واحدا
وهو قوله عم ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر جسده واذا
فسدت فسد سائر جسده الا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عم
مرسلا وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عم
وانما كنا نحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب وروى ابن عمر ان النبي عم
قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم اسنده الى ابي هريرة رض وهو من
التابعين كالحسن فانه قال اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث
ارسلته ارسالا وسعيد بن المسيب فقد قيل اكثر ما رواه مرسل
وابن سيرين فانه قال ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة اي
فتنة اهل البغي والنخعي فانه قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله
فهو ذاك واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد والشعبي
والزهري وغيرهم رحمهم الله كذا في الاسرار



فلانه ينقل به الكذب على رسول الله عم اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن
النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل لم يستبن له الاسناد
لا يرسل قال الحسن رح متى قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين
الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله
وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرون الثلاثة الثالث
كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة العدالة والضبط في
وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد
من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند
الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت
لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا
وشعبة مرسلا وقال بعضهم لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه
واسناد الاخر بمنزلة التعديل اذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن
فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام
والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول
بان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القران او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض
ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي يخالف الحادثة بان ورد في ما اشتهر من
الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رض انه عم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة

و ان فيها اعرض عن الانقطاع الباطن المعنوي ولم يشترط الوقوف على الكتاب ولا على السنة المعروفة ولم يرده اذا ورد في حادثة يعم به البلوى وتمسك بالانقطاع الظاهر وهو المرسل فترك العلة ونحن عكسنا كما هو دأبنا في اعتبار الدليل كشف الاسرار

اجاب عنه ابن الهمام في التحرير بان المراد بالشبهة التي تندرئ بها الحدود هي ما كانت في نفس السبب لا في المثبت للحكم المسبب والا يلزم ان لا يثبت بالشهادة لاحتمال الكذب فيها ولا بظاهر الكتاب اذ احتمال التخصيص والاضمار والمجاز قائم

فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة علم انه سهو لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما يثبت به حكم الحادثة فاذا لم يشتهر علم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة رض فمثاله ما روي ان النبي عم قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة رض اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا باطنا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنة في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل من حقوق الله تعالى مما يطلب تحقيقه لله تعالى خالصا شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة رض عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رض في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها ووجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله الى رسول الله عم شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر ما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة يشترط سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المخبر عليه مسلما او كونه غير محدود في قذف ولا يجبر بشهادة معتمدا ولا يدفع تهمة مغرما وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة ولولا ذلك اي وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالة والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني بشرط ان المخبر مميزا يكون صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط الالزام من العدد والعدالة لان النبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون ففيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه فيلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة رح ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطها فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم

وله انه من وجه يشبه الالزام لانه يلزمه الكف

126

من باب المعاملات اما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة

لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لفات

الامر على الناس و اما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها

لان الضرورة قد تحقق في حقه هذا اذا كان الخبر فضوليا وان كان وكيلا او

رسولا من الموكل او المولى بان قال م كلفتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك

لا فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا فلان عبارة الوكيل كعبارة

الموكل والمرسل والرابع القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن في بيان

وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسل ع م لانه

ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله وما

آتاكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه

وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه

وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه فحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين

وقد قال الله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وقسم يرجح احد احتماليه على

الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع

اطراف فالثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام

قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان يقرأ على المحدث

من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له المستمع اهو كما قرأت عليك فيقول

نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال

الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية



مطلب في بيان الكتابة والرسالة

في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب

وهو ان يكون مختوما بختم معنون فيكتب ثانيا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن

فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان

الى آخره اي الى ان قال عن النبي ع م ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي

هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب

وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب كالكتابة في جواز الرواية

وذلك بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن

فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان

حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب

القاضي فهذان اشارة الى القسمين الآخرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل

الخلافة فصار لهما شبه الرخصة في الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني

من جملة طرف السماع وهو الذي لا سماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت

لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك

ويذكر اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول

هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة

تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة

معتبرة ويجوز الاجازة مطلقا كقوله اجزت لفلان ولمن يجيء لها ما تناسلوا والمجاز

ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه برواية صح الاجازة والا اي ان لم يكن

المجاز له عالما بما في الكتاب فلا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول

أجزت لك مجازًا لي فالتصحيح أنه جائز والأولى أن يقول المجاز له أخبرني أو أجاز لي
ولا يقول حدثني لأن ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد فعرف في الحفظ أي الطرف
من الأطراف الثلاثة المتعلقة بالجزء في الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه أن يحفظ
المسموع من وقت السماع إلى وقت الأداء والرخصة أن يعتمد الكتاب فإن نظر
فيه وتذكر ما كان سمع كان حجة حفظ من وقت السماع إلى وقت الأداء ولأن
التذكر بمنزلة الحفظ فيكون حجة سواء كان خطه أو خط غيره وإلا أي وإن لم يتذكر
الخط شيئًا فلا أي فلا يحل له الرواية عند أبي ح لأن الخط وضع للتذكر والقلب
كالمرآة للعين لا عبرة للمرآة إذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب إذا لم يتذكر
القلب به علا لأن الخطوط تشتبه الخطوط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها
لأن الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عم من غير أن ريدوا ذلك الكتاب وعند أبي يوسف
يجوز الاعتماد على الخط إن كان في يده أو في يد أمينه ولا يجوز إن كان في يد غيره لأنه
لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وإن لم يكن الكتاب في يده لأن التغيير
غير متعارف وما ذهب إليه محمد رخصة تيسير على الناس في طرف الأداء وهذا هو الطرف
الثالث والعزيمة فيه أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة
أن ينقل بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز
نقل الحديث بمعناه لأنه عم مخصوص بجوامع الكلام سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى
لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي أن الصحابة رض قالوا
يا رسول الله إنا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا قال النبي عم
إذا لم تحلوا حرامًا ولم تحرموا حلالًا وأصبتم المعنى فلا بأس ويروى أن ابن مسعود



هذا عند بعض الأئمة وذهب فخر الإسلام والقاضي أبو زيد إلى أن يجوز المستحب أن يقول أجازني ... وهو عزيمة وقد نقل بطريق الرخصة قال صاحب الكشف الأول أصح

في جوامع الكلم

وأنس وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال النبي عم كذا أو قريبًا منه أو نحوًا منه
ولم ينكر عليه منكر فكان إجماعًا على الجواز فإن كان الحديث محكمًا لا يحتمل غيره يجوز
نقله بالمعنى لمن له بصر أي معرفة في وجوه اللغة لأنه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه
الزيادة والنقصان إذا نقله بعبارة أخرى وإن كان ظاهرًا معلومًا يحتمل غيره أي غير
معناه بأن كان عامًّا يحتمل الخصوص أو حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى إلا
للفقيه المجتهد لأنه يقف على ما هو المراد فيقع الأمن عن الخلل بمعناه وما كان من
جوامع الكلم بأن كان اللفظ وجيزًا وتحته معان كثيرة أو المشكل أو المشترك أو المجمل
لا يجوز نقله بالمعنى للكل أي المجتهد وغيره لما جوامع الكلم فلما روي أنه عم قال أوتيت
جوامع الكلم فلا يقدر أحد بعده على ما كان مخصوصًا به وأما المشكل والمشترك فلأن
المراد منهما لا يعرف إلا بتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس
وأما المجمل فلأنه لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا إشارة إلى الطعن الذي يلحق
الحديث وبيان ما يوجب سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذي
يلحقه إما أن يكون من قبل الراوي أو من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي
إذا أنكر الرواية إنكار جاحد بأن قال كذبت علي أو ما رويت لك أو إنكار
موقوفًا بأن قال لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث أو لا أعرف ففي الوجه
الأول يسقط العمل بالخلاف لأن كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب
واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لليقين في عدالتهما ووقوع
الشك في زوالها وأما في الوجه الثاني فذهب الكرخي وأحمد بن حنبل إلى أنه
يسقط العمل به لأنه إنما يكون حجة باتصاله بالرسول عم وبإنكار الراوي انقطع الاتصال

وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت
عائشة رضه ان النبي عم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان
عائشة رضه زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها فما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل
ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه
للوقوف على نسخه او [illegible] ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج
وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان
فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او
لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر
ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان
الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية
وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ محتملا فيحمله على معنى خاص او مشترك
فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل
حديث ابن عمر رضه ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق
بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضه على التفرق بالابدان ولم يعمل بها وبه
فبقي مشتركا فحملنا ما روي عن النبي عم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما
والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه
اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام
مثاله حديث ابن عمر رضه انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح
عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبير الافتتاح فترك العمل دليل على انتساخ

وعل

---

الذي يناسب قول المصنف لا يجرح الراوي وما بعده مثل ان يقول ههنا فلان متروك الحديث او مجروح او ليس بعدل. محشى

وعلى الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم
مثل حديث عبادة بن الصامت رضه الله قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
تمسك به ش رحمه وجعل النفي اي وضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا جميعا
رحمهم الله عليهم به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا
ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما تركه فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة
وعلم ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة
ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن
خالد الجهني وكان ابو موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا
لانه من الحوادث النادرة فاحتمل خفاؤه على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول
هذا الحديث منكر او مجروح ونحوها من ائمة الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح
ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار بلا تركه
العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا يعني للتكليف
والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فيجرح به لانه لو كان
مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديثه من شرب النبيذ ممن يعتقد اباحته ممن
اشتهر بالنصيحة دون التعصب فيجرح به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة
والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله لا يقبل الطعن بالتدليس
وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع
في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني
فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة
الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس هو ان يذكر الراوي شيخا بكنيته لا يعرف

صيانة عن الطعن الباطل فيه وربما هذه الكنية يشركه غيره او يذكره بصفة ليست
بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد رض فهو كنية الحسن
البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا بهذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع التدليس عند
اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركيك
الرواية وهو حرصا على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب جهاد والمزاح لانه
امر ورد به الشرع لان النبي عم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن
وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط
الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد
بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن
اعتاد بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية والاشتغال
بمسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رح انه كان اماما حافظا الا
انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف
يصلح جرحا

**فصل** . قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا ليدبه لان التعارض
بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك بجهلنا بالناسخ
والمنسوخ اذ لابد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر
يقع التعارض بينها ظاهرا فلابد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن
ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع
بين القوي والضعيف لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون
تاسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه
مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصفه
في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطهما

ان

اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه
يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في
وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان
كان المراد به ما ذكره في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم
اراد به ذلك لكن لم يذكره هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين هنا لو
وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لابد وان تكون
في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة
ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد ووقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل
في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط
ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ فيجري
التعارض بين الايتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين
الايتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما اي الايتان قد تساقطتا لامتناع العمل باحدهما
لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منقوض
بجواز التفسير عند تعارض الايتين الى اية اخرى قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز
الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة
على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين
المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس عند الكل بوجود
التعارض فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما
يصار اولا بعد السنة قول الصحابي او القياس لانها عطفا باو وهو لاحد المذكورين

قد سبق نقلاً عن شمس الائمة وفخر الاسلام ان التعارض لا يجري بين القياسين ولا بين اقوال الصحابة فالمراد بالتعارض ههنا صورة التعارض دون حقيقته وعلى قول المص فيما سيجيء واما انا دفع التعارض بين القياسين» عزمي زاده

وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على القياس فتأمل كما روى
ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين وروت عائشة رضي
الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس وهو
الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد البردعي
يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند ش الى
القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما
فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير اليه بان لم
يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال
الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار مثال تعارض
الدلائل كما فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر انه عم سئل انتوضأ بما افضلت
الحمر فقال نعم وروى انس انه عم نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس
وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رضي الله عنه
سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رضه يقول الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر واما
تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا
لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا
لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع
حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه من بواطن(?) الدور والكلب
ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة فيها
اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها اي وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان
على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به
الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة

سؤر الحمار مشكوك



ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه
العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع تعالى المراد منه انه مشكوك في الفقه(?)
او انه يسمى مشكلا حقيقة بل يسمى مشكلا بما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط كذا قرره
صاحب الكشف» عزمي زاده

بيقين فلا تزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية
لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون بهذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين
واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين
ويسمى سؤر الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نم التعارض اذ
المحرم مرجح في لحمه فكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك
قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط وفي السؤر في جعله مشكوكا يجب
استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك
العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب لا انه يعني به الجهل
يعني لا نعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك في الشرع بل حكمه معلوم
وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع
التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال ثم لم يسقط
القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل
باستصحاب الحال الذي ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق
عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة
قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يعمل بايهما شاء من غير
شرط التحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس
بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه لكن قلب
المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وعند ش يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال
واما الروايتان المتنافيتان رويتا عن ابي حنيفة في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين

الحجتان في القوة بان يكون احديهما اقوى من الاخرى كالمحكم مع
المفسر وغيرهما من الكتاب والمتواتر مع خبر الواحد من السنة اذ
الضعيف لا يعارض القوى مثال المحكم كقوله تع بس كمثله شيء وهذا
محكم في نفي المماثلة والمفسر كقوله تع الرحمن على العرش
استوى في اقتباس

التخلص من تعارض الدليلين

فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لا تعرف الاخرة منهما والتخلص من المعارضة
على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا تعتدلا اى لا تستويا
كقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء
النبي عم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر
الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون
الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم
يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التي
في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس
والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان تقتضي انه لا تحقق للمؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين
منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمنعقدة فكانت لغوا واللغو
اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق
البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فيتحقق المعارضة بين الآيتين
في حق الغموس فتخلص عنها بان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة
مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة
المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على
حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى يطهرن بالتخفيف والتشديد فالقراءة بالتخفيف
تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض واقلها والقراءة
بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع
باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع

بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد
من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة وكان
ملك قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين اى بهذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع
الاحوال ولو كان على ما زعمتم ينبغي ان يبقى في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر
انه تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من ابطال حق
قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لانه تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على
صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تع والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلذا وقع
التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين
اى باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رض
تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تع
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة فيقضى بها على
علي رض ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا يعتبر بالمجيء او دلالة اى من الاصول
التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا
اجتمعا كما روي ان النبي عم نهى عن اكل الضب وروي انه عم رخص فيه فانا نعلم
انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء
الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم التكرار ولو جعل الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد
فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون

انما سميت قصرى لانها اقصر من سورة النساء الطولى التي بعد آل عمران
وهي سورة الطلاق

المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح اللعنة
وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا
وقالوا بهلة الله على الظالم كذا في المغرب

هو في الحقيقة بيان محل الخلاف بين الطوائف الثلاثة لا يختص بعوارف الاسلام كما اشار اليه صاحب الكشف

رفعها نسخاً اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي
فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ ونقضها ثم مذاهب
الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعاً والثاني
ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه
والثالث التوقف لانه لا حظ للعقل في معرفة الاحكام فيتوقف فيها الى ان يرد الشرع
بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة
مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى في حال من الازمان
قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان
الفترة الذي بين عيسى ومحمد عم فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع
التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة
بمعنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امراً عارضاً [illegible] النافي الذي
ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة
اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل
يقدم قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحابنا شيخ [illegible] غلب
عليه الرأي وتفقه على محمد بن الحسن وكان [illegible] سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضا
لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضا
ويطلب المرجح بوجه آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي اي الخلاف على ما
[illegible] تعارض المثبت والنافي في بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى
ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم [illegible] اشار اليه المص بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان
من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف
بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان



ما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستنداً الى دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنياً
على الاستصحاب فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا الصورة التي فيقع
التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل
والثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على الظاهر لم يقبل خبره
لانه اعتمد على ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات
وهذا معنى قوله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات اي حاصل
ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون
محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث من جنس ما لا
يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار
به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين
اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الخ والقسم الثالث والرابع لا يكونان
مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن
مما يعرف بدليله ولا مما علم فيه ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات
فالنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر بعض المسائل التي اجتمع فيها المثبت والنافي وهي
ثلث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي انها اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها
حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبداً خلافاً للشافعي وهو ما روي
انها اعتقت وزوجها عبد فانه لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة
قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر
اخذنا بالمثبت وفي حديث ميمونة وهي الثانية مسئلة النكاح المحرم فانه يجوز
عندنا خلافا للشافعي وهو ما روي ابن عباس ان النبي عم تزوجها وهو محرم والنفي
لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله هو

فلا بد من السؤال والتأمل في حال المخبر فان ثبت انه مبني على ظاهر الحال
لم يعارض الاثبات وان ثبت انه اخبر عن معرفة كان مثل الاثبات فوجب
العمل بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بالنص
اقاضه رحمه

هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي عليه السلام
تزوجها وهو حلال اي خارج من احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام
وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن
عباس في الضبط والاتقان قالت عملوا في هذه المسألة بان النفي لان النفي هنا
ما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات وما عارضه يرجح بفقه
الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة وذكر
نوع التعارض بين الخبرين يوجب العمل بالاصل بيانه في المسألة ان ثقة يخبر انا اخبر
خبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر خبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالخبر
بالطهارة وحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والخبر بالنجاسة والحرمة
مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون ثابتا بدليل بان اخذ
الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته
بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فانه عرف ان الخبر باقي على حاله
لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر
بدليل عارض قوله قول المثبت فيكون كل واحد منهما خبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض
بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح
ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فرجح ان في هذا كذا قرره صاحب الكشف وقوله
يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا ما يحتمل وجعل الخبر فيهما
من المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة
وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة
الرواة لان قول المثنى اقوى في الظن من قول الواحد ولكن الحق ان كثرة الرواة
لا تكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد ولم تبلغ الشهرة فانهم لم يرجحوا بزيادة

عدد



وههنا كما قال محمد في مسائل الطعام والشراب ان قول الاثنين
اولى لان القلب يشهد لذلك لزيادة في الصدق قلنا هذا خلاف
السلف فانهم لم يرجحوا بفضل العدد في باب العمل باخبار الآحاد
فالقول به ايكون قولا بخلاف اجماعهم
افاضه

عدد الرواة ولا بالذكورة [illegible] ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا
بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول
من الترجيح بكثرة الرواة قولهم وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلث فرق اهل
الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك
وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل
قال تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام
قليل ولا يلزم عليه المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بكثرة العدد بل بخروجهما عن حد
الآحاد ولهذا لا يرجح متواتر على آخر فان قيل قد ثبت الترجيح بما روي ان النبي عليه السلام توقف
في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي قلت الترجيح انما يكون بعد المعارضة بحجتين
وما ذكر ليس كذلك بل هو نوع تعنت في قبول خبر الواحد بتجويز الغلط عليه للتردد في صحته
بسبب من الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فان كان الراوي
واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود رضي الله عنه
قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فانه في رواية اخرى عنه
لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند
قيام السلعة وقد يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه فاما اذا اختلف
الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الاطلاق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة فيجب العمل بهما بحسب
الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق لا يحمل على المقيد فعلى نظيره ما روي انه عليه السلام نهى
عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عليه السلام النهي عن بيع ما لم يقبض فانا
نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض
كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

**فصل** [illegible] وهذه الحجج اي الحجج التي مر
ذكرها من الكتاب والسنة واقسامهما تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو

وفيه كلام والظاهر في حق الطمانية والعيان
محشي

مطلب اهل العلم ثلث فرق

يعني بزيادة عدد الرواة
محشي

ط فان قيل قد دعا النبي ... لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله فالجواب ان السكوت العارض يحمل على تنفس او سعال ... في العرف انفصالا حقيقيا ... وانت خبير بان مبنى جوابه المنقول عن عبارة بعد سنة في الرواية المذكورة وان كان اعتماده على رواية اخرى عنها ذكر في الكشف فلابد من ذكرها والتعرض لها فتدبر
عزمي زاده

## بيان تقرير

اي ابيان على انه اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يتناول لجميع الملائكة على احتمال البعض فبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود لا يحصل وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف الى لا يصح من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء بالاعتقاد بالحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به ولئن سلم تكليف المحال ... العمل ... البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء وسميتهما بيانا لانه لولا الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذا الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان الاستثناء يبطل بعض الكلام والتعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف لا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح مفصولا لما روى انه عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله ونحن نقول ان النبي عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين الكفارة لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لبيان التخليص ... وبيان بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح لنقله كذا ذكره القرافي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يصح متراخيا وعند الشافعي يجوز ... تبين تاخيره ... بيان

---



وعموم ... واجراء تلك الصفات على بقرة مدعي ان المراد بها معينة ... ان المراد بها بقرة من ... مخصوصة ... ان التخصيص ابطال التخيير ... في هذه الالفاظ والمروي عنه عليه السلام لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاتهم ... صاحب منهم كان له عجلة فاتاها بها الى الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر فشبت وكانت وحيدة بتلك الصفات في ... ملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك ... البغدادي رحمه الله الباري

منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب عما استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهذا تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة لظهور امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بين بها انهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من جملة تقييد المطلق ... هذا من قبيل تخصيص العام لان ... فلا يحتمل التخصيص وكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا او انثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فالاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك انه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لانه حقق بقوله تعالى انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخيا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اليس قد عبد المسيح وعزير والملائكة فقد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فنزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية في الانبياء
اجاب عنه بقوله وقوله انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى لان ما تختص

بما لا يعقل فلا يكون حتى ولا الهم لا لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
واما سؤال الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل ولهذا روى انه عم ابو
قال يا ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح
اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع
الحكم في المستثنى نظرا الى انتفاء لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى
فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب
والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له
مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند ش يمنع
الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما
في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا لفلان علي
تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست
علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى
في شرح المنار ويظهر فائدة الخلاف فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم
الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فيستثنى من الالف قدر
قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض
يجب العمل به بحسب الامكان والامكان ههنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب
لا نفي عين الثوب ترتيبه نظرا الى ان عمل الاستثناء بالمعارضة عند ش الى هو في المتصل هكذا
من قبيل المنقطع ولو كذا متصلا بالادراج لا بمكان الاخراج فلا تظهر الثمرة في هذه
المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادة
معناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله تعالى

لانه



لا اثباتا

لا انه هو اثباته بعد الاستثناء لا اثباتا له اي ثبوتا لالوهيته تعالى فيمتنع من كونها
كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قوله لا اله الا الله الا انه بطريق المعارضة ولنا قوله
تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة لا يتأتى
يكون اي في الاخبار كلمة الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الخمسين
في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن
ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى
كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت القولان وجب الجمع بينهما
لا انه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود
الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان
يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكم
خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء
كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا
مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا
انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان
الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية
ينتهي بها الحكم الثابت الى خلافه وهكذا المجموع ثابت بحسب اللغة فكما كان الصدر
مقصودا جعلناه عبارة وان في ما لم يذكر مقصودا بل يفهم به القصد جعلناه اشارة
وكذلك الخبر في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثباتا لالوهيته تعالى اشارة
ولغيرها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين
اكثروا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباته تعالى فمفروغ عنه غير محتاج
الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات

الذي يقتضيه المقام هو ان يعكس هذا التشبيه لان الكلام في الاستثناء [illegible]

هو مأخوذ من شرح المغني للقاآني. وقد اجاب عنه المولى الفناري بانه لا وجه للفرق بينهما بذلك والاداء استثناء البعض ايضا الى التناقض وذلك لان اختلاف الزمان مشترك او غلط المتكلم ليس بلازم للاختلاف الذي يدفع التناقض بما قاله. عزمي زاده

والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهنا الحصر من قبيل قصر الافراد
ولقائل ان يقول الاستثناء تصرف في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه ولا يصح ابطال
شمل حكمه بعد بخلاف النسخ فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يكون ناقضا
يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء بخلاف ما نحن فيه لانه ما يكون بطريق المعارضة يستوي
فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء
فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار
لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها
ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء
باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه. ولقائل ان يقول الغلط في
الكل ليؤدي الى التناقض وهو غير معفو بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف
الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاول اي الحقيقة
ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول
واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى
افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن
رب العالمين فلا اعبده واعظمه والاستثناء منقطع الفقه ويتبع ما يحتج قال الحاكم
يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين
فانه لم ابرأ من عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا
والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة صفة للكلمات او حال بعضها على بعض يعود
الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي
الف درهم الا استثناء انه كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق عند بعض الكرام
كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان دخلت هذه الدار ينصرف الشرط الى الكل

قال الرضي وقد يطلق الكلمة على الجمل مجازا. عزمي

١٢٧

نعم ان الكلام بعد قوله لكن الاستثناء [illegible]. عزمي

انه معارض مانع لحكم المتقدم كالشرط ومجامع بكون كل واحد منهما مانعا للحكم
وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان
يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما يليه ليصح ضرورة عدم
استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه يبدل
فلا يخرج باصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت
حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة الحكم قبل الشرط
ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره
او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان ضرورة اي البيان الحاصل
لاجل الضرورة وهو نوع من البيان يقع بما لم يوضع له اي بغير ما هو موضوع للبيان
هو النطق فهنا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع له
وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي
في حكم النطق بناء على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه قد يكون بالنطق لا بالمنطوق
وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق
وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال بعضهم يكون المنطوق
بمعناه حقيقة لا المصدر فلا تنافي بكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل
المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي
هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة
من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث
صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير لذلك جعل دليلا على حقيته ذلك الامر
لقوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقاتل آخرهم الدجال ولا يخفى ان السكوت على الباطل شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين

بيان ضرورة

قوله سقط عبارة عنه. عزمي

القدرة على الانكار وكون القائل مسلماً لانه لو كان غير مسلم كان السكوت عند مضي
اليهود الى الكنيسة لا يكون بياناً لشرعيته منا كما روي ان امة ابقت واتت بعض
القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولاداً ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا
عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فحمل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد او ثبت ضرورة دفع الغرور كسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشتري فانه يجعل اذناً له في التجارة عندنا دفعاً للغرور عمن يعامل العبد وقال
ش رض لا يكون اذناً لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة او ثبت اي القسم الرابع من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة طول
الكلام كقوله له علي مائة ودرهم جعل العطف بياناً للمائة انه من جنس المعطوف
وعند ش رض لزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع
للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ ان قوله ودرهم جعل بياناً عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير من المعطوف
عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف
في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلباً للايجاز عند طول الكلام
فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب لكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة
في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة
الا سلماً فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بياناً للمائة او بيان تبديل
هذا عطف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير وهذا هو القسم الخامس وهو
النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير
فسروا التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلاً ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه في

بيان تبديل

128

فيه ما فيه والصواب وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
كما في شرح المص وقد جعله للشيء بدليل على جواز النسخ المستلزم بجوازه عقلاً انه قد ثبت
النص في بعض الشروح بالدليل على حرمة الجمع بين الاختين فانه بشريعة يعقوب
ولا يذهب عليك انه تنبيه للكلام على خلاف مراده

ما غير فقال المص وهو بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق
عن حكم مقيد بتأبيد او بتوقيت فانه لا يصح نسخ الذي كان معلوماً عند الله انه
ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار له اي
للحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلاً اي صفة ورفعاً بالنسبة
الى ظنه الاستمرار بياناً محضاً في حق صاحب الشرع وحاصل ان النسخ في جهتين في حق الشارع
بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوماً عند الله انه ينتهي في
وقت كذا بالنسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبيناً لمدة لا رافعاً لان الرفع
يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف
معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا كالقتل
لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله
عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة
المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا
باجراء الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعاً
في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا
الحكم مخصوصاً بذلك القوم او موقتاً بحياتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخاً
قلت ثبت بالتواتر امر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما
ذكرت من الاحتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر خلافاً لليهود وبعض الروافض متمسكين بان
الامر يدل على حسن المأمور به والنهي على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور وتعالى الله
عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون له مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم
الجهل ثم لا يخفى ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من
الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح

تعريف النسخ

مثال النسخ

لو عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا له الامر اذا ظهر بعد الخفاء وانما امتنع عليه تعالى لانه منشاء الجهل بعواقب كذا في الكشف ثم ان دليل المنع اه

محل النسخ

في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون بنفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما تعالى كالسنة او تابيد نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا بقال هذا فرد هو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا ايراد النظر بيانا بعيدا ودلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله عم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في الوصف لا الدوام كما يقال الزم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع فيتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفسقة في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التابيد الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا يسوغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله تعالى لآدم ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله اي لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به خلافا للمعتزلة فانه حكمه اي حكم النسخ بيانه

شرط النسخ



المرة بعمل القلب عندنا اصلا وبعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والنية وقد يصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا الا الفعل وروي انه عم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على خمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب فيدل وقوعه على جوازه وحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الائمة بالقبول فان قيل هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله عم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد وكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تفعلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ من انحاء هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة قال علي رضي الله تعالى عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله عم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحكم وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا واعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فالكتاب والسنة والاجماع منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يوقف بالرأي انتهاء الحسن قال في الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع كافة

الناسخ والمنسوخ

تاسيسها

ط
ولا يتصور ان يكون ناسخا للكتاب والسنة اذ لا ينعقد الاجماع بخلافهما كذا في التلويح

قوله وظهر بعد النبي عم كذا في التلويح والاكثر يتطلع له بقاء وظهر بعد انعقاد ... اذ لبنا الفرض على ان يكون الاجماع الاول في زمنه عم بلا اجماع في زمنه فتدبر

اراد ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ
قيل وجه عدم جواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عم
يلزم اجماعهم على الخطاء اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت
لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلت شرط صحة القياس عدم نص في الاجماع على
وكذا ان يقول لا نسلم ان المجموع الى الف خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى
نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا بالاجماع كي يكون ان نسخ هو النص لا
الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه
يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون
مبينا لانتهاء حسن ... لا الاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة
انتهاء حسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه وهذا ضعيف لانه لم ينسخ الاجماع بل ... 
انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله تعالى عنه واجمعوا على صحته وانما
يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا
اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس ... اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
فبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده ... ان المراد عند التعارض
اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ
السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل
فلو نسخت السنة به عن ان يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله
لتبين لتبلغ وان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين
رسول الله عليه السلام مدته بانه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع

قال القاآني قلنا شرائع من قبلنا لا تصح حجة في حقنا الا ان يقضي الله
او رسوله فلما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وهو موافق
لما قدمناه في القرآن نقلا عن شرح المص فلا يذهب ما في كلام الشارح
للنبيا على الاطلاق من المقصود ثم ان ما ذكره في السؤال وهذا حكم ثابت
بالكتاب آه غير موجه لان ثبوت كون الشيء دليلا يعمل به بالكتاب لو دل
على كون الثابت بذلك الشيء ثابتا بالكتاب للزم
الا ينتظم لان غير الكتاب من الادلة انما
يثبت كونه دليلا بالكتاب فلا ينبغي ان يخفى
هذا الباب بل يجب على اولي الالباب عزمي

ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب
نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان
متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي
لازمة ما لم يقم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة بمكة نسخ له على ان شريعة من
قبلنا انما تلزمنا بطريق انها صارت شريعة لنبينا فلا تخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال
نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي عم ما مات حتى ابيح له
من النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على تسع
محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة ابدا قلت ابدا انما يكون صريحا او
دلالة ولفظ البعد ليس صريحا فان قلت ثبت بالكتاب نسخه بالسنة المتواترة مقطوع به فكيف
يترك بخبر الواحد قلت الذي تعنونه بقولكم انه مقطوع به تعنون ان اصل الحكم مقطوع به
ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يتعلق دوامه وبقائه
وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عليه السلام ظني لان احتمال النسخ
قائم في كل حال فاما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بانه لا نسخ بعد انقطاع
الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مسندا الى حال حيوة النبي عليه السلام بطريق لا شبهة
فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد فيكن بعينه ما نسخ السنة الا من طريق الزيادة على النص
ومنه ان الاصول الوصية المفروضة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه
الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر

قال قيل ما الفائدة في بقاء النظم بعد انتساخ الحكم والحكم هو المقصود قلنا للنظم احكام جواز الصلوة
والاعجاز وما هو قائم بمعنى صيغة كالوجوب والجواز وغير ذلك وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه
وكذا الاعجاز الثابت بنظم حكم مقصود في النص بهذين الحكمين

## انواع المنسوخ

والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء
حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى
لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رضه في كفارة اليمين فصيام
ثلثة ايام متتابعات وهي قراءة مشهورة فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتها
في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كما
قاله الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي في الانساء والاماتة
ليس بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها فان قلت القرآن يثبت بالتواتر
ولم يثبت بما رويا قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط في النسخ لعدم الاحتياج
الى النقل فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم شرعي فكيف يجوز نسخه قلت
يريد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم
شرعي ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم تثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة
ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان
الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد يثبت
القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير وفي ضرورة ثبوت التقييد انعدام
صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان
اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة
وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند ش تخصيص لان النسخ رفع
الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما
يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يتناول ما صار مخصوصا منه
ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وقد سلم ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج
واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت

مطلب اختلاف في صدور الكبائر والصغائر عمدا او سهوا من الانبياء

كذا في الكشف وقال في المواقف وشرحه للشريف اما الكبائر عمدا فمنع الجمهور صدورها عنهم الا الحشوية
واما سهوا فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي
واما سهوا فهو جائز اتفاقا من اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر
الخسيسة كسرقة لقمة فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا انتهى

التخصيص اصون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لو دل الدليل على ان خصوص
الحكم لا يجوز ان يكون مستفادا ... فيصار الى النسخ وان كان خلاف الاصل
لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز فيقولون
حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان
في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على
النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق
وش قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات
جنس واحد

فصل افعال النبي عليه السلام والمراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لانه
اراد ان يبين حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما نعرف الزلة دون غيرها لانها لا يصلح للاقتداء
بيان انها ليست بمعصية حقيقة لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل
ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل حرام وقع عن القصد اليه فاطلاق اسم المعصية
على الزلة في قوله تعالى وعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر الا على
الزلة عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى
الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا من الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به
لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم الشيخ افعاله عم
الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام لانهم ادخلوا
الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب اصطلاحا هو ما ثبت بدليل فيه اضطراب
لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل كلها قطعية في حقه عم وجوابه ان المراد تقسيم
افعاله بالنسبة الينا ويتصور فيها الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني
والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عم واقعا على جهة اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة

المذكور في الكتب من سهوه عم هو حديث ذي اليدين
والمذكور فيه انما هو تسليمه عم على راس الركعتين
في الظهر دون العصر ويحتمل ان يكون مرويا
لكن لم نصل اليه فالعهدة في ذلك عليه في حمله
على مجرد الفرض على موجبه

مطلب في اباحة من افعال النبي عم

حتى يقوم دليل الخصوص ولم يعلم على اي جهة فعل النبي عم ذلك الفعل فلا ادنى منازل افعاله
وهو الاباحة لما فرغ من بيان افعاله شرع في بيان حكم النسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض
لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو الحق عنده اشارة الى نوع الاختلاف فيه فقال ما عرفنا
كان سهوا كالتسليم على ركعتين في العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او خصوصا
كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وما لم يكن
غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب
والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل الذي كان عليه … الا انه كان
يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد
اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يخير فيتوقف …
ان يقال التوقف يوجب ان لا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى به …
المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وهو القول الحق
انه قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به …
حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي نوعان اي فرغ من تقسيم السنة
شرع في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام لان بيان طرق تعين اظهار احكام الشرع اهو
بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفع لشبهة الجاهل بان قال كيف يسوغ للنبي عم
الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب العلم اليقيني ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها
العلم الضروري … بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله والقرآن …
قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه
بلسان الروح الامين والنوع الثاني ما وضح له اي ثبت له باشارة الملك من غير بيان بالكلام

مطلب الوحي الباطن

والية اشار عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى
بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال تعالى لتحكم بين
الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة
جعل الاجتهاد منه عم وحيا باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو
الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء اي بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة وهو
المتكلمين ان يكون هذا من حظ النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد
لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن معناه ما
ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والكفرة يجعلون مكان الباء … عن القوس
اي بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا ان نفي النطق عنه
بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه
عم وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطا وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم
يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى
وجوده ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت
الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر
بخوف فوت الخاطب الكفؤ ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا
انه عليه السلام معصوم عن التقرر على الخطا هذا جواب سؤال … لا يجوز له الاجتهاد لان اجتهاده
كان ينبغي ان يكون بمنزلة النص فيكون قطعيا … ان قوله يشتمل على امرين
احدهما انه يجوز عليه الخطا لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطا
في الاذن والثاني يعاتب عليه والثاني انه لا يحمل القرار على الخطا لانه يؤدي الى الامر باتباع

مطلب الانتظار مدة ثلثة ايام

الخطأ وهو ساقط بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عم من اثباته
بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر الشيخ نظير ما
ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو
القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي عم
حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة
فانه ليس بحجة وشريعة من قبلنا تلزمنا اذا قص الله تعالى ورسوله عليه من غير نكير احتج ابو يوسف رض
في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله فقص الله ورسوله لان ما نقل الينا اهل الكتاب
او نقله المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لانهم حرفوا الكتاب من غير انكار
على انه شريعة لرسوله عليه السلام لما تحققت شبهة السماع في قول الصحابي ناسب
ان يلحق باقسام السنة فقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله
او فعله معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل يترك به القياس اي يقلد [illegible] ويقدم
فيقدم به لان مذهب الصحابي اماما كان او معتقدا ليس بحجة على صحابي آخر لاحتمال
السماع من النبي عليه السلام بل الظاهر من حاله نقل الخبر وكان قوله معتمدا على الرأي ولئن
سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الامور
والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فيجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة
السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم واما ما كان مدركا
بالقياس فرأيه يحتمل الخطأ فلا يكون حجة لغيرهم وقال الشافعي لا يقلد احد منهم كان الصحابي
سواء كان مما يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لما تناقض الحجج لان الصحابة
يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل

مطلب تعريف الالهام

تقليد الصحابي



وقد اتفق عمل اصحابنا اي ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس
مثل المقادير كاقل الحيض فانه بقي كما قال عمر رض اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة [illegible] قبل نقد
الثمن فان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رض فان امرأة قالت لها اني بعت خادما من
زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه بستمائة درهم
بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عم ان لم
يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس لم يستقر مذهبهم في هذه
المسألة بل ثبت عنهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس
وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف ومحمد تسمية قدر
رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف
من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن
عمر رض خلافه وابو حنيفة رحمه شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مثليا
بلغنا ذلك عن ابن عمر رض والاجير المشترك كالقصار في الثوب ضامن لما ضاع في يده [illegible]
عنده كالسرقة ونحوها اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان عليه بالاتفاق [illegible] وجوب
الضمان عن علي رض فانه كان يضمن الخياط والصباغ صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رض
فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وعند الاختلافات اي الاختلافات المذكورة في تقليد الصحابي
اي فرع عن تقرير الاقوال اشارة الى محل النزاع [illegible] لا يختلف محل النزاع يجب
ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم [illegible]
لا يجوز تقليد الصحابي [illegible] اختلفوا [illegible] السماع من النبي عم
[illegible] وجه الاجتهاد [illegible] القياس [illegible]
[illegible]
[illegible]

تقليد التابعي

وذكر انه لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد وعند الشافعي لا يعتد به
عزمي زاده

وحسن البصري ونحو علقمة والنخعي ونحوهم كان مسلما عند البعض وهذا النوادر كذا روي عن ابي حنيفة رضه لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل رايهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رضه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن بن علي رضه فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من راي علي رضه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وفي الصحيح وهو الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف وحكي عن ابي حنيفة رضه انه قال التابعون هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبة النبي عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الراي كان مثل سائر الائمة في الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة سبع وسبعين كذا قاله النخعي باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عليه السلام في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد بالعصر لئلا يتوهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل بهذا التعريف انه يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فلا يجب ان يقيد فيه الى الراي هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا

قال
قضاء شريح ومدته
باب الاجماع



مطلب الاجماع سكوتي

في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصرهم وسكت الباقون ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل انتشار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال لا يثبت الاجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تامل في الجواب فلا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رضه في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان مهيبا فهبته فيما يسعني دريته وتعجب من كسر جمع فقال ان كنتم لو كانوا ليسرا ينعقد الاجماع منه ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت الاقل دليل الرضا والوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف لانهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضا اولى ولكن له ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى نفي انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رضه كان اشد انقيادا للاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهلية وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا اذ المجتهد باقي في باب القياس لا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق لان ذلك يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية اي يثبت بالعدالة مذهب ابي بكر الباقلاني

إلى أن الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الإجماع لأن قول الأمة إنما
يكون حجة لعصمتها عن الخطأ ولا يلزم أن يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة
للبعض والجواب عنه أن العوام كالأنعام وكان عليهم أن يقلدوا المجتهدين
فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة أو من العترة في القرن
عترة الرجل نسله ورهطه الأدنون لا يشترط وقيل هو شرط لأن النبي عليه السلام مدح
الصحابة وأثنى عليهم وهم في الأمر بالمعروف سواء الأول وقال عليه السلام إني تركت
فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي ولنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على
أن إجماعهم حجة دون غيرهم وكذا أهل المدينة يعني كون أهل الإجماع من أهل المدينة
ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عليه السلام إن المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطأ خبث فيكون منفيا عن أهلها فيكون قولهم صوابا وأجيب عنه بأن المراد من خبث
من كره الإقامة في المدينة أو بأنه محمول على نفي خبثه في زمن الرسول عليه السلام وانقراض العصر
يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط لأن
الإجماع إنما يثبت باستقرار الآراء والاستقرار لا يثبت إلا بالانقراض لأنه يحتمل الرجوع قبله ومع
هذا الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع لم تفصل بين
الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف
تظهر فيما إذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعنده يصح وقيل يشترط للإجماع
اتفاق عدم الاختلاف السابق حتى أن عند أبي حنيفة رضي الله عنه إذا اختلف أهل عصر في مسألة
وماتوا على ذلك الخلاف ثم ذهب أصحاب عصر آخر إلى أن ذلك الخلاف يمنع انعقاد الإجماع في العصر الثاني
وقال الكرخي لا يمنع فينعقد الإجماع وبرفع الخلاف عند علمائنا وهو مختار شمس
الأئمة الإسلام ... والإشارة بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم ... خلاف ...
... ينعقد ... يمنع من الانعقاد ... لا يمنع وأبو يوسف في رواية معه ...



أي في مسند ابن حنبل في مسألة أم الولد حتى لو إذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عندهم
لأنه وقع مخالفا للإجماع وينفذ عند أبي حنيفة رضي الله عنه في رواية الكرخي عنه لأنه لم يقع مخالفا
للإجماع وقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في بيع أم الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه
يجوز ويمكن أن يجاب عنهم بأن الاختلاف في المسألة بناء على أن الإجماع المتأخر
إجماع مختلف فيه إذ عند أكثر العلماء هو ليس بإجماع وفيه شبهة عند من جعله إجماعا
حتى لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع أم الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للإجماع
القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على أنه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الإجماع
اللاحق والشرط إجماع الكل وخلاف الواحد القليل مانع للاجتهاد ... بخلاف الأكثر
وقال بعض المعتزلة ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر لأن الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولكم ينعقد الإجماع باجتماع الأكثر لأن الحق
إلى آخره ولنا أن لفظ الأمة في قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة يتناول الكل
ولأن كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل أن يكون الصواب مع الواحد ... والمراد من قوله
شذ شذ بعد أن كان موافقا للجماعة في تحقق الإجماع وذهب قوم إلى اشتراط عدد التواتر
في الإجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطأ وذهب الجمهور إلى عدم اشتراطه لأن الأدلة
الدالة على كون الإجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد
يكون قوله إجماعا لأنه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الأمة كما قال تعالى إن إبراهيم كان
أمة ... النصوص الدالة على عصمة الأمة من خطأ ... لا ينعقد به
... وإليه مال السرخسي لأنه أقل الجماعة وقيل اثنان لأن الإجماع لا يتحقق بدون ذلك
وحكمه في الأصل أنه يثبت المراد به أي بالإجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه
الأمة قيد بالأصل لأن الإجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما إذا ثبت
الإجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وإنما قيد بالحكم الشرعي لأنه هو محل الانعقاد لا ...

قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس علة للجعل اى لتعلموا بالتأمل فيما نصب لكم من الحجج وانزل عليكم من الكتاب انه تعالى ما بخل على احد وما ظلم
اوضح السبل وارسل الرسل فبلغوا ونصحوا ولكن الذين كفروا حملهم الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الآيات فتشهدون بذلك على معاصريكم
وعلى الذين قبلكم وبعدكم روى ان الامم يوم القيامة يجحدون تبليغ الانبياء فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو اعلم بهم اقامة للحجة على المنكرين فيؤتى
بامة محمد عليه السلام فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى
بمحمد فيسأل عن حال امته فيشهد بعدالتهم وهذه الشهادة وان كانت لهم لكن لما كان الرسول كالرقيب المهيمن على امته عدى بعلى وقدمت
الصلة للدلالة على اختصاصهم بكون
الرسول شهيدا عليهم
من تفسير القاضى رحمه الله

الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب فى موضع معين قبل الشروع لما
وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون
قول الجميع صوابا لنا الكتاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
اراد بهم الصادقين فى كل الامور التى يجب اتباعهم فيها وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف
بعضا باعيانهم حتى نتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس وانما وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت
لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم تقبل شهادتهما مع
ان صدقهما مظنون قلت الله لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما
وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعى اى سند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد
كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعى اليه قوله لا تبيعوا الطعام
قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا فى الارز وسنده القياس وقد يكون من الكتاب
كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع
الا من خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع
وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعى لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد من غير دليل بل بالالهام فيوفق
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطى واجرة الحمام وكتب قولها
ذكر فيه سلان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث
او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكر من بيع التعاطى واجرة الحمام فالاجماع فيهما وقع عن
دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا فى جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع
السلف اى الصحابة رضى الله عنهم باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل
قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلاة وغيرها واذا انتقل الينا
بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة رضى الله عنهم اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل

دون



بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام منسوب
الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من
اصحاب على وابن مسعود رضى الله عنهم اسلم قبل وفاة النبى عليه السلام بسنتين ولم يره
مات اثنين او ثلث وسبعين من الهجرة
حسن اداه

علم هو شارك الامر بذكر فضائل الاسلام ولبيد
ما رواه عبيدة بان المذكور مما لا يعلم له
الا بالاستفسار بالنقل

دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلمانى اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل
الظهر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب
الشافعى الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعى وقول الواحد لا يوجب
القطع وقلنا الاجماع القطعى لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظنى ثم هو على مراتب
ثم ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه بالمجمعين وكيفية
اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اى مصرحا من الكل بالخلافة فى حجية فانه
مثل الآية وخبر الله المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذى يلى ثم بعد هذا الاجماع الاجماع
الذى نص البعض اى بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت فى الدلالة
على الاتفاق دون النص وفى التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتى وان كان قطعيا
هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اى اجماع اهل
كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة خبر المشهور ونظيره كما يشير الى
ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة من الاجماع السكوتى من الصحابة وقال ابن الهمام
ان السكوت فى الدلالة دون النص فيكون السكوتى ادنى درجة من التنصيص
ولا يقال انه انحطت درجته عن الاجماع السكوتى فكان ذلك الاختلاف فيه لانا نقول
الحنفية لا اجماع السكوتى اكثر كالشافعى وابن فلان وابن ابان وبعض المعتزلة
ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون
العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد على الاصح عند اصحابنا اذا اختلفوا
على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اى ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن
بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل
ان الوطء يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن
هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا فى الصحابة خاصة اى بعضهم الى ان كون

حيث قال بعضهم ان اهل الاجماع
ليس الا الصحابة كما مر

مع اختلافهم بدون حجية النص
ذات سكوتهم كالتنصيص لا هتمامهم
فى امر الدين وعدم اهتمامهم
بالتنصيص فيه اصلا

باب القياس

لأن النفي عند المتكلمين عبارة عن الذات المتقرر كعب تعلق عدم بذلك عما يلوح عليه مأخوذ من عدم الصحة فان مبناه ان يكون لفظ النفي وما ذكر من عدم في تعريف السابق والمناظر ولا ضرورة اليه موقوف عليه في الاصول الصحة عن موقوف اسقاطه

الاختلاف على قولين اجماعا على البطلان ما عدا ما خص من الصحابة وتحقيق انه هذا مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر كذا قيل **باب القياس** القياس في اللغة هو التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ خرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق واللحوق لا يصح لان المعدوم ليس بشيء او لعاقل ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لان قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لكان يلزم منه انتقال الوصف وهو فاسد الصحيح من ابطل القياس الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وليس بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم توجد فلا ابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد يكون بالعدم نافيا لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول دال على ان الكتاب حجة والكتاب دل على وجوب اتباعه فوله لم تكن في كتاب الله دال على الاحكام التي تثبت بالقياس لا يكون في كتاب الله تفريطا والمراد من قوله بعث معاذا اي عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء وتفسير الاعتبار بان قيل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات باشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بان نتأمل احوالهم وما كان انه هو المؤدي الى هذا الرد فجعل التأمل في فضل الرد لانه سبب قام المسبب وجعله دليلا معقولا اسباب تلك العقوبات في الحكم والسبب القياس من نظيره لان النظر في بعلة الحكم والعلة والحكم كما جعل المثلات متعلقة باسباب مخصوصة كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان وأسباب انكانا مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى حكم المنصوص في غيره يوجب مثل حكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه

حجة القياس

قوله اى الفاظ للقابو فيه اشارة الى ان المراد بالمقابو هيهنا هو المعنى واطلاق الحقيقة على المعنى تجوز واقع صحيح كما صرح به العلامة فى التلويح اى للاستعارة غير الفاظ للقابو لتلك المقابو

عزمى زاده

النفوفى الالانه سماه دليلا معقولا لان الوقوف لحصل بان تامل لابظاهر النص فان قلت الاعتبار المامور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون فى دلالة على كون القياس الشرعى حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما فى المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار فى المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وذلك لان فى هذا الاستدلال بان بالمعقول وجهه ان فى حقائق اللغة الاستعارة عبرنا اى غير الفاظها لما شرع اى جائز كما ان فى الانسان معنى الشجاعة الاستعارة اسم الاسد له والقياس ما نظره اى نظير كل واحد من ان ملاحظ المعنى حيث انه نا نظر فى معانى النص لاثبات حكمه فى كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قلت هذا اثبات الشىء بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذى ذكرت قلت لانم انه هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذى هو ضرورى جائزا بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به بلا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او ما يحادثه وكلا هما منتفيان وبيانه اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر فى كل واحد منهما نظر فى الحكم والسبب ثابت فى قولهم الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضى فعلا متعلقا بواسطتها باء ذلت فيه وههنا اكرشى فى المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اى الحنطة شىء يكال فانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره فهو كالجنس وقوله عليه السلام مثلا بمثل حال اى بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط اى بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين

الشجاعة مفعول له للاستعارة ويجوز اعمال المصدر الخلى باللام وان كان قليلا وعلى تقدير كلام المصنف باقتضائه ثم ان الموافق لتقرير كلام المصنف ان يقول ههنا لما شارك فى معنى الشجاعة وهو الاسد الموصوف بالشجاعة فى الاستعارة غير لفظه وهو الاسد

عزمى

الكشف

تأمل فقرر ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

عزمى

وقد يحمل الدفع على ان يكون قائم مقام الفعل المجهول المقدر ويؤيده اى يؤيد هذه الرواية ما نشأ من التمييز على ان جميع الاخبار على الشارع بما يجب على الامر

عزمى

كى يقال المادة مرة ومادة لا تكون يكتى الصلاحية الاخرى كى يكون المادة مرة وما لا يكون الا بعد النضمام

١٤٨

والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التى هى شرط والمراد بالمثل القدر وهو الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون دون غيره مما ذكره حديث آخر كيلا بكيل وزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل والمراد بالفضل فى قوله والفضل ربوا الفضل على القدر اى القدر الشرعى الذى ذكرناه حتى لا يجرى الربوا فى بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا فى حفنة بحفنتين ولا فى بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ النصف صاعا فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين البدلين فى القدر ثم حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بانه جاء صيغة النص وبقوله عليه السلام الفضل ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة فى احد البدلين هذا اى الذى ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعى اليه اى العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية فى القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها بالنص ان يكون امثالا متساوية ولا يكون كذلك اى لا يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس فانه لو بيع جنسا كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوى وكذا ان لم يوجد القدر كما فى العدديات لا يحصل المساواة فى المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار رحمه الله بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة فى الربويات بهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة فى حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فاجاب بانه لما كان بيع قفيز جيد بقفيز ردئ ودرهم فى مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردئ ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله صلعم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعى الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى

على ما صرح به شارح التلويح وغيره فان قلت لفظ المجمل وضع بازاء شىء متحد

عزمى

شهوده لما يرد على الاقوال الكلية

هو كونها امثالا متساوية ثابت بالقدر والجنس

ان القدر والجنس علة العلة فهو علة

عزمى زاده

المناسب لقوله ان يقول هيهنا اى المعنى

عزمى

كذا في عامة النسخ والصواب كون الفضل وقد ذا ثبته في نسخة عن زاده

ووجدنا الارز بهذا شرعا في بيان ما لم يوجد فيه نص بعينه وجدنا مقادير الارز وغيره
كالحنطة والدخن امثالا ... وفيه فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض
في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فاثبتنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون
الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المأمور به وهو اي القياس
المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات اي العقوبات النازلة بالامم الخالية
فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معلولا بعلة اشتراكها فيه فيكون الاعتبار ثابتا
في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا قال الله تعالى
قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان
يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في
قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية
نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا النبي عليه السلام حين قدم المدينة ان لا يكونوا له
فنقضوا العهد في وقعة احد ... فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا
عشرة ايام فكان المنافقون ... اليهم ان لا تخرجوا من حصنكم فان قاتلوكم فنحن معكم وان
خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء لاول الحشر
متعلق باخرج اي عند اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظنوا ان ... لا يخرجوا من
ديارهم لعزتهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من بأس الله فأتاهم امر الله ومن تخريبهم
انهم خربوا ما احتاجوا اليه من الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين
بعد جلائهم مساكن ... بايدي المؤمنين ... في ذلك فانهم ...
عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل القتل في بني اسرائيل
التائبين فالخروج والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل لكونه كافرا

قوله ما ظننتم الاية ... لشدة ... النضير

فتحقق التأمل في الاسباب ... من غير فرق ... افاضه

بقي بايديهم ثم اذ لو قال ليسدوا ما افواه الازقة كما في الكشف كان اوضح

النظر ان عقوبة ... بالاستشهاد

---

١٢٩

اي وكذلك في مسئلة الربوا اذ لا
فرق بين حكم هو ملك في محل ... ما كان لانا نبين ان حكم النص ثابت في الفرع
باعتبار معنى هو ... وبين حكم هو ... لانا نثبته ابتداء والمطلب عن المعقول فجائز وضع
تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى ... الاسباب للعلل على هذا الوجه كالنصوص المعللة بعينها من الكتاب
... قدر او جنس والتنصيص ... والسنة ويلزم من ذلك ان طاعة الله تعالى عز وجل لا يتوقف على علم
اليقين افاضه

يا ما بين فيه وقوله من اهل الكتاب بيان ... وقوله من ديارهم بيان لمحل الاخراج
واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر
الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اي الله تعالى بقوله
فاعتبروا الى الاعتبار بان ... معناه النص ... 
نعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا ... عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا ...
الحكم في الشرعيات ... باشارة صاحب الشرع ... فيما لا نص فيه ...
عن نفاة القياس اما عن الاية فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء والقياس ...
المثبتين الكتاب وكل شيء في الكتاب لا بكونه باسمه الموضوع له لغة فيكون ثابتا
بمعناه واما عن السنة فالمراد به الراي ... سواء لم يكن ...
قياس المعدوم بالموجود ... اسناد الحديث ضعيف ...
البخاري ... المعقول فهو ان تعلق الحكم بعينه ...
بدليل فيه شبهة ... الاسباب ... يكون فيه شبهة ...
والعام الذي خص منه البعض ... والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص ...
الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذا علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به ...
... الاصل في النصوص ان يكون معلولة وان ... معلولة باجمعه
او ... بكل واحد منها ...
اي دليل يميز ما هو العلة ... قبل التعليل من قيام الدليل
على ... ان النص معلول ...
... لا ... كون الاصل في النصوص التعليل ...
لان اشتمال النص على العلة ... شهادة منه على الحكم ...
يكون ... على ثبوت الحكم في الفرع ثم ... لغة وشرعا كما ذكرنا ...

اعلم ان الوصف الذي يتعلق به الحكم قد يكون لازما ... لايجاب الزكوة في الحلي عندنا وكالطعم لجريان الربوا ... عند الشافعي وقد يكون عارضا ... بطلوع ... موت ... المولى ...

وقد يكون اسما ... وهو ... الاسكار ... 

... ان طاعة الله لا يتوقف على علم اليقين افاضه

وقد يكون الوصف مفردا كتعليلنا ... وقد يكون مركبا ... كتعليلنا ... بالكيل والوزن ... الجنس ...

اعلم انه لا يلايم هذا التفسير قول ابن مالك حيث ذكر باء الاستعانة في السببية والاعرف ان يكون مقابلة لها كما في مغني اللبيب ولهذا قال بعض الشراح الباء في قوله بنقل للاستعانة ويجوز ان يكون للسببية

عزمي

وعلم ودرج في هذه الامور بحثه بجمعه في تعليل القياس شرطا ان لا يكون الاصل هو حكم
المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وحكمه
الشهادة هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو حكم بيع الارز متفاضلا
والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم المطابقة
على الحل بالمعنيين وقيل الكشف موافق لان الذي يبتني عليه الغير هو الحكم دون المحل واذا عرفت
هذا فنقول اذا كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت لحكم مخصوصا
بحكمه اي منفردا به بحكم بذلك المحل وتمييزه راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء
بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء للاستدامة بمعنى اخر الباء للالصاق
كما في قولك كتبت بالقلم اي بسببه يعني اخر ... في الفقه ... وهو قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالمعنى ان لا يكون صلة مخصوصا ... على النص
كثير الحجى على الغلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته وحده هو الحكم ... شهادة ... في
الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من تخصيص المنفي التخصيص من صيغة عامة فانه
... القياس لا ... اهل ... في ... اية ... الاحكام ... الشبهة والعقبات
بالقياس فنقول ما روى ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي الاستيفاء وجعل
يقول هلم شهيدا فقال النبي عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت
الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا
به من خبر السماء الا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فجعل
شهادته كشهادة رجلين اكراما له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان
كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق
الكل فلا يجوز تعليله لابطال ... الحكم الى غيره ابطال خصوصيته ... الثابتة بالنص ... حق
بهذه الكرامة من سائر الصحابة لعلمه بجواز الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره وكونه

فيبقى في شهادة خزيمة ويكون ذكره هنا على طريق التمثيل المط تاخيره عن قوله كشهادة خزيمة كالا يخفى

عزمي

هذا مع كونه موافقا لمذهب الجمهور ... افادة لكون المخصص يكون في ... الاحكام الخصوصة بالنبي ...

وبيع القرو ... بيع الباقي ...

قصة شهادة خزيمة

كذا في عامة الكتب لكن قال القاآني في شرح المغني قلت في جعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر اذ لم يرد فيه نص اخر يدل على خصوصية للحكم بخبره

عزمي

شهادة ... رجلين ...



الشهادة لغيره بناء على القياس فان قوله في افادة الحكم كالقياس وان لا يكون عدولا
به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتأتى المجهول منه الا بالتعدية والضمير راجع الى
الاصل يعني لا يكون الاصل عادلا او معدولا عن القياس اي مخالفا له كالعموم على الاكل او الشرب
ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه خالف
القياس فلا يجوز قياس المخطي عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع
هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس وتسميته شرطا باعتبار مجموعه وان جعل
الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدية فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين
الاولين لانهما ليسا من التعدية بل من شروطها الشرط الاول كون ... تعديا لاحتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله
الاحتراز عن هذا بان يتعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر ... لانه عرض لا يقبل الانتقال
وبان التعدي بحكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم
تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا ومنهم من اجاب بان المراد ان تصوره وتوجيهه شرط له لا انه
لا ... ان يكون تصوره وتوجيهه متقدما ووجوده متأخرا فلا يتأتى ان يكون التعدي حكما
شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة كقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يبطل الاية نزلت
على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف وخلاف ... بالحكم الاول من اللغة
الكلام وقال ابو بكر ... القياس يجري في الاسماء ايضا ... ان تغير ...
تقول ... زال الاسم ... والدوران يفيد ...
حاصله ... بالاقيسة ...
الدوران لا يقبل التعليل عندنا لان المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم
اللغوي يثبت بالقياس ... شيء آخر ... صورة ... الاسماء
بالاثر ... ايضا ... هذا الاسم ... كما ... الاقيسة ...

ثم ... على ... القياس ...

لان حكم الشرع هو الاثر الثابت فلا يكون الاستاذ ... ودونه ان الشرط المتقدم

عزمي

يفهم من توصيف الحكم بالشرعي

شروط القياس

يعني في الاسناد ولو علم الشاهد للاشهاد

عزمي

اذا عرفنا ... انه لا ... ناقلا ... لا على ...

عزمي

بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس
عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاحة في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس
التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا حاجة
الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم
تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس
كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير
الحاق بالاصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان
فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا
لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال بعض ان كان الحكم موافقا للحكم الذي
كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص لا يستقيم التعليل لما بين المص في الشرط فرع
عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الاول من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات
اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة
فيكون اللواطة زنا فيجري حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه
لكون التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى الاطلاق في الفرع عن الكفارة
متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا لعدم الكفارة لان حكم الوطء وعند الشافعي
يصح ظهاره فيحرم وطؤها بانه حكم حرمة الوطء والكافر اهل له فيصح ظهاره كما يصح طلاقه
قياسا على المسلم فكان هذا تعليلا لحكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها
وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس باهل لان فيها معنى
العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر
والواجب بالنص تحرير رقبة مؤمنة والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا فلا
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس فان كل محرمه



ما صار ان يجي معذورا مع انه جانية في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما
ليسا بجانيين في نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان الفعل منتقل الى المكره
فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع
في الانسان بلا اختيار منه منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الاترى الى قوله
فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره فلانه وجد ممن عليه الحق في
وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو مخلوق الله تعالى على مذهب اهل السنة فلم يجعل
ساقطا لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره تكون
فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا
اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ في القتل فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال
الى الحرام وليس نظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق
كرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم الى ما يكون سببه
وهو الوطء مقامه ويستوي في ذلك الوطء الحلال والحرام ولا شرط الايمان في رقبة
كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرطات ومن اشترط الايمان في كفارة
اليمين والظهار بجوا انه علل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط
في كفارة القتل وانا لم نجوز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى شيء فيه نص بتغيير وذلك
الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق فبهذا التعليل صار
مقيدا وتقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط
الاربعة والتي صرح به بعض من الشروط المتضمنة في ضمن الشرطان الثالث ان يبقى حكم النص
بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل
خاص وبعده عام فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل
التعليل به كتعليل الشافعية قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام

قوله لان المراد به تساويه في الكيل اه الاقتصار على ذكر التساوي ههنا بناءً على ان ذكره في قول المص ولم يثبت ذلك اشارة اليه فقط وفيه ما فيه قال المص في الشرح ولم يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلاً والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساوات كيلاً والكل لا يتاتى الا في الكثير انتهى والمفهوم منه ان يكون الاشارة الى الاحوال وامر تذكير اسم الاشارة سهل عزمى

بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعماً وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علق بالتمليك قياساً على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل او الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص فيه عين المنصوص عليه اولى انا خصصنا القليل من قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال من الاحوال دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى حال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء حال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اي تساوي الا في الكثير لان الادنى التساوي في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلاً على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحباً له لا بالتعليل ابى لا بالتعليل وانما سقط حق الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير صورة الشاة وقد علمتم بالقيمة صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد زعم فيما بينهم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي باذن ثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالاً مسمى على الاغنياء

حيث جعلتم العلة الكيل والجنس نحو زنم
ببيع القليل بالقليل مع عدم التساوي عزمى

بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص

لان المراد بالتساوي التساوي عن الكيل الا بالمسوى الشرعي وهو الكيل فيخرج من حكم النص ما لا يدخل تحت الكيل فلم يبق النص متناولاً للقليل فصار التغيير مضافاً الى النص لا الى التعليل اقتباس

ويجوز ان يكون خبرها اي صار التغيير للاصل بالنص مصاحباً او يكون خبراً بعد خبر كما قاله صاحب التحقيق ثم فسر مصاحباً بموافقاً عزمى

بالتعليل



الضعيف بالبيع يعني لا يعتمد ذلك من جهة عينه ولو قال الا بما هو عينه كما هنا انسب عزمى

الباء متعلق بقوله المقدار عزمى

وما قيد الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في مقادير الزكوة واموال الاغنياء وارزاق وايجاب الزكوة وصرفها الى الفقراء بالمعنى

كالشاة والبقرة وغير ذلك ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعده الله للفقراء بقوله انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقرة او عين النقدين وذلك لا يحتمل اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله للفقراء من رزق كثير مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقاً بعين المنصوص بل بمطلق المال وكان الامر بانجاز المواعيد اذناً بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص لا بالتعليل المجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علماً اي وصف جعل علامة المعنى لكنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك فيهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها اذ الموجب هو الله ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافاً الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علماً على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافاً الى العلة في الاصل والفرع جميعاً كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علماً فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم بالعلة في الاصل كيف يتعدى الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثراً لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بان يثبت حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل لا مماثل بينهما الا ان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل

وهم مشايخ سمرقند وهو مذهب جمهور الاصوليين عزمى

بغير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص ايّ كان
اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع علما على حكم النص اي من الاوصاف
التي اشتمل عليه النص اي ثبت حكمه به فيتعدى بعلى لتضمنه معنى الابتناء اما بصيغته كاشتمال
نهي الربوا على الكيل و الجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز
عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغة
او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلم يكن جعله علما على حكم وشمل الفرع
نظرا الى انه حكمه اي المنصوص في حكم النص احترز بهذا عن العلة التي هي ثمرة اذ ليست بركن
للقياس لوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباقية ليست هذا اشارة
الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم
الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ركن له موقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام
المص وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد من توقفه عليها لانه
موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي
جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها
لازمة للذهب والفضة علّلنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب
الزكوة في المصوغ منهما كما تجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه
الثمنية لا تبطل بصيرورته حليا وعلّل بها في باب الربوا
تعليل بالعلة التي هي تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانه متعدية الى الحلي
والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء وعارضا
كالانجاسة في قولهم فانها دم عرق انفجر والتعليل به بدل على اعتبار صفة خروج وهو
عارض لان الدم الذي في العروق ليس بمنفجر واسما اي جاز ان يكون ذلك المعنى اسما
كالدم في قولهم في مستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق

انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق من معنى والتعليل به بناء على اعتبار
صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم
الخمر اجيب بان التعليل هناك بالتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم
فيكون قياسا في اللغة فلم يجز بمعنى الاسم للتعدية للحكم الى الفرع الا بالاسم فيكون
تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف
في الهرة في قوله م الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات علة الربوا اي
القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند ش رحمه
والاقتيات والادخار عند مالك رح وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا
كالتعليل بالدينية اي ثبوت الذمة في جواز الحج عن الميت قال النبي عليه السلام
لمرأة التي سألته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين عبارة عن وصف ثابت
في الذمة وذلك لوجوب واقعه حكم وفردا كالعلة بحرمة النسا وهو الجنس وحده او الكيل
وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون
الوصف الذي جعل علما في النص كقوله م انها من الطوافين وقوله م واذا
كان ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص لان الفقر
في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه جار
نهي عن بيع ما ليس عند الانسان يقتضي عاقدا او الاعدام صفة فيكون
ثابتا باقتضائه فيكون كانه ثبت بعينه ودلالة اي دليل اطلاق المصدر على العلة
كون الوصف علة اي ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي
يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به
قبل القياس كما ان شهادة الشاهد تعتبر بعد صلاحه للشهادة بان يكون حرا
عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم تثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى الحق العلة

علة الربوا عند الائمة

بجواز الحج عن ابيها

الشاهد

ويجيء المصدر من الثلاثي المجرد على مفعل بفتح الميم والعين قياسا مطردا صرح به في الشافية فالمراد في الكشف المناكح جمع منكحة اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح او يجيء المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد انتهى وذلك ما اختاره الشارح اخوند

عزمي زاده

وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كاثر الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان تاثيرها في الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ان يظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة وتسمى ملائما

الوصف ملائمة وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف من الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بيانها الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالمناسبة اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا ان طلب الحقوق كتعليلنا بالصغر ولاية النكاح [illegible] في المجلة [illegible] ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس متنوعا وقيل انه جمع منكحة فيه شذوذ لان احدهما [illegible] بعد [illegible] للمفعول [illegible] مقصور على السماع وقوام الاشياء وكما يرث ذكر الاناث [illegible] الجبر الثابت متعلق التعليل بالصغر به راجع الى الصغر علم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغار معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة

مثال التعليل بما يوافق العلل المنقولة عن السلف قولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة فهذا تعليل بوصف ملائم فان الصغر وصف مؤثر في اثبات ولاية الانكاح كما يجيء وهو منقول عن السلف فالحاصل ان تعليله صلى الله عليه وسلم لبعض الاحكام باوصاف مؤثرة [illegible]

والمراد بالموافقة ان لا تكون مخالفة للعلل المنقولة كاضافة الحكم شرعا وعقلا وتكون مستحسنة كاضافة الضمان الى الجناية والثواب الى الطاعة والعقاب الى التلاف

شرح

فنبه على ان الوصف انما يصير حجة بالتاثير سواء كان معقولا المعنى او لم يكن فالافعل من حجة ايضا وكذا تعليل السلف بها فان اجماعهم حجة ايضا

لم ياد صلاحه

١٥٤

فان العلة وان كانت في احدى الصورتين الجزء وفي الاخرى الطواف لكنهما مندرجان تحت جنس واحد فهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما

مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس هو الحكم الذي يندفع به الضرورة فلما ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة كذا في التوضيح

عزمي زاده

اي بشيء اخر غير الغضب وقوله او غضب عطف عليه لا على لفظ مشغل والاظهر قول لحق الاسلام ولا يجوز له القضاء عند شغله بغير الغضب

عزمي

كان من البكارة والاولى من الواجب تقييد البالغة بالعقل فانه وان لا تكون صورة البلوغ الاتفاق ثم ان قوله من غير بالاتفاق حنفي بجامعها فصورة الكفو ايضا

عزمي

عند شيء وفائدة هذا تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو او بغبن فاحش فعندنا خلاف له وفيما ان الاب يملك قبض صداق الثيب بلا خلاف اذا كانت صغيرة اي الصغير موثرة في اثبات الولاية في ماله فيثبت في النفس ونظيره الجزء دون البكارة وتاثير الطوافات معقول مطلق بما يتصل بهم الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق لتعليل المنقولة لانه من الطوافين الذي علل بالنبي عليه السلام سقوط النجاسة من الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة موثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر مثل الجزء دليل موثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل النبي عليه السلام دون الاطراد يعني الدليل الدال على عليه الوصف صلاحه وعدالته الاطراد وجود الحكم عند وجوده اي وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لايجابه تعالى ولكنا خوطبنا كذلك انها موجبة لانا مامورون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد الحكم بها بالاحالة كما ثبت الاجزية الى الافعال ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من تمييز لان الوجود قد يكون اتفاقيا فمجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة والامر [illegible] الحد [illegible]

عزمي زاده

وقد قال الشافعي انه ليس بمال فلا ينعقد بشهادة النساء كالحدود فكذلك النكاح عزمي

لانه استصحاب للعدم اي عدم العلة اضافة الاستصحاب الى العدم ادنى ملابسة في
طلب العلة فانه نفي الحكم لعدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى من وجه آخر لان العدم
لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما
ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي
في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فكونه غير مال
لا يمنع قيام وصف آخر الا ترى ان اثباته بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح
من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان
مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اصلا بنفسه
من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت بالمال الا فيما يثبت بما يثبت بالمال اولى الا ان
يكون السبب معينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن شرط الاطراد بالنفي في جميع
الاحوال الا في حال كونه سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون له سبب آخر غيره فيصح
الاستدلال به في الحقيقة جواب عما يقال انتم عللتم بالنفي في مواضع كقولكم في ولد
المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب يعني ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح
الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب
ومنها قولهم الخمس لا يجب في العنبر واللؤلؤ المستخرج من البحر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف
عليه المسلمون لان الخمس انما كان فيما كان في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل
والمستخرج من قعر البحر لا يكون في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة
فلا يكون فيه خمس والاحتجاج اي جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وهو
الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمن الاول وفي هذا نوع
بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو محل موجب الاستصحاب لا نفس
الاستصحاب لان المستصحب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان

وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او
يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا
استدل من رآه حجة بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض يظن بقاؤه فكذا
الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله لان المثبت ليس بمبق
الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى دليل
اخرى ولو كان البقاء [illegible] لوجود [illegible] البقاء [illegible] الشرائع ان البقاء
فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه
خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب في تحقق كل حكم عرف
وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل الحكم
انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد في طلب المزيل وانما الخلاف
في استصحاب الحكم حالة بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب الحال
اي جعل حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا له [illegible]
لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام خصمه وفائدة ذلك تظهر
في مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده من السهم الذي يشفع به وقال انه ملك لغيره وانه
عنده بالاعارة ان القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب عليه ولا تثبت الشفعة
الا ببينة اي باقامة البينة بما في يده لان الشفيع تمسك بالحال وان اليد دليل
الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع لا للالزام وقال الشافعي يجب الشفعة بغير بينة لان الظاهر يصلح للدفع والالزام
عنه [illegible] في بيع الشقص [illegible] خلافه [illegible] استصحاب الحال [illegible]
الشفعة بالجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم
واختلفا فالقول قول المولى عندنا [illegible] العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال [illegible]

عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وكذلك القول قول العبد لانه يصلح للالزام
فان قلت انا طلب المجتهد المرفق ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني
حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر ولئن سلمنا قام الدليل القطعي على اعتباره
ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظني الحاصل
بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تعارض امرين كل واحد منهما
يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رحمه الله في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات
ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة
الى ميسرة فلا تدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج
فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فيحتاج الى دليل يثبت هذا
حادث فان قال دليل تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت
فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل
فان قال اعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه
وقد يقال الشروع [illegible] دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون [illegible] المرافق لانه
لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل [illegible] سوى [illegible] لان تعارض
الدليلين [illegible] نفى السوى وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المقتضي [illegible]
غاية ما لزم ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا العمل باحدهما الا
ترجيح ولئن قال انه يعمل بانه عمل بالاصل لا سبيل الى [illegible] لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك
لا يتصور فيستفيد وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد
الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه
يصح به [illegible] ذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع بانه لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فلا يتم
الحكم كقول بعض اصحاب الشافعي [illegible] الذكر [illegible] الفرق فكان حدثا كما اذا [illegible]

وبهذا فاسد لانه قياس بلا تعليل علة لانه جعل نفس المس [illegible] فيلزم قياس المس
على المس ان يجعل من وصف آخر وهو قوله يتبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف
المختلف فيه وهو ان يعلل بصورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة
الحكم كقولهم في الكتابة الحالة انها باطلة لانه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير لا عتاق
كان فاسدا كالكتابة بالخمر وبهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه [illegible]
لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة [illegible] حكم
المنع عن التكفير دليلا على الفساد والكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان [illegible] مانع
عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة
الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا [illegible] بحيث لا يخفى على احد من اهل [illegible]
كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلاة بثلاث آيات ان الثلاث ناقص
العدد من [illegible] بها الفاتحة فلا يتأدى بها الصلاة كما دون الآية اي كما لا يجوز
بما دون الآية وبهذا ظاهر الفساد لانه لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلاة
ذكر في المحصول ان قراءة الفاتحة ركن [illegible] ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن
متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب [illegible]
هذه التعليل [illegible] في الدين [illegible] الارشاد [illegible]
عن السلف بل احدثه من كان من طريق الفقهاء بعيدا والاحتجاج بلا دليل [illegible]
[illegible] الدليل ممن قال الحكم [illegible] كذا [illegible] حتى قال لا اعلم حكم [illegible]
[illegible] في الحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فقيل عليه دليل [illegible]
الظاهر لا دليل [illegible] النفي [illegible] بلا دليل [illegible] والاحتجاج
بلا دليل وقال بعضهم [illegible] العقليات [illegible]
الاثبات دون النفي [illegible] الظاهر [illegible] الآية

وذلك تنصيص على ان لا دليل لا يكون حجة ولهذا لكان للخصم لا يكون حجة على المدعي بوجه ما
حتى انه بعد ما حضر مرة وجحد اذا طلب احضاره مرة اخرى احضره القاضي واذا طلب ان يحلف له بنفسه
او بالمعنى الذي فيه الدعوى اجبره القاضي على ذلك واذا طلبت يمينه حلفه على ذلك ولو كان لا دليل حجة
للنافي على خصمه لم يبق للمدعي عليه سبيل
بعد انكاره • افاضة

فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل واضح من ضعف المذهب بان مدعي النفي والاثبات
في المذهب يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار وزيد ليس في الدار واما ان يدعي
مدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مثلا حكما شرعيا واما ان في فينكر وجود الوجوب ويدعي
انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واضح لظهوره بقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر
النبي عم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فانه تمسك بلا دليل نفي لا دليل المثبت
يكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قول لا دليل انما يكون
دليلا اذا كان ان في علمه بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء
الدليل فان قلت قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر فقد تمسك بقوله لا اثر فيه
بل كان هو بمنزلة السمك حيث قال لم [illegible] ما حكى عن ابي حنيفة رح لا خمس في العنبر قلت لم قال
لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في
الماء فهذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس انه لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان في
يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما يجب في بعض الاموال لا الاثر ولم يرد فيه اثر كما
القياس تركها اصل القياس في جملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام
لا تعليل الا باربعة شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم
اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم
او وصفه كالتبعية لمرة انما هذا مثال لاثبات الموجب بلا تعليل لانه لا دليل سوى علمه
حرمة البيع فاسدا لا انعقاد له وعند ش رح لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح
اثباته بالرأي وانما يجب التعدي الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء لان الحكم
بها ثابت بالنص وكذا يجب تعدد ان حرمة النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر
والجنس على ما مر وجعلناه النسيئة شبهة الفضل في حلوله احد الجانبين لان التعجيل

يعني نحو دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود والنصارى فيها يعني فيطالب بالدليل • عزمي

هو عدم علم لان الحكم الشرعي [illegible] اثبات ونفي الادلة [illegible] كذا في شرح المنار

حكم القياس

في اصول فخر الاسلام



اي باب الربوا وكان النبي عم نهى عن الربوا والريبة اي شبهة الربوا [illegible]

من النسيئة فالجنس من جانب وجانب بعض العلة احد شبهة العلة ثم اثبتنا الشبهة الربوا
لان الشبهة تكون الحقيقة في هذا الباب فصار بيع مجازفة بشبهة الربوا او صفة السوم من الزكوة
الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب وصفه السائمة بل هو شرط لزكوة ام الانعام لا يقيمه
شرطا وعند مالك رح لا [illegible] الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس
من الابل السائمة شاة وقد اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط
السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم انما تكلمنا في اشتراط الشهود
في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك رح فلا يجوز اثباته والنفي بالقياس بل بالنص وهو
قوله لا نكاح الا بشهود وهو تمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة
فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط وانه اختلفوا فيها بعد ان الشهود شرط
انعقاد النكاح بالاتفاق بيننا وبين ش رح ولكن اختلفوا في صفة الشهود من الذكورة والعدالة
فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو تمسك ش رح
بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل الا ان لم يصح قوله وش بشاهدي عدل الا ان حديث
واما الرواية لا نكاح الا بولي وشاهدي [illegible] هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة
هل هي صلوة ش رح وعندنا لا فعندنا ليست بصلوة خلافا له ش وهو تمسك بما روي انه عم
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وانا تمسكنا بما روي انه عم نهى عن البتيراء اي الركعة الواحدة
وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة رح
لقوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعندهما
سنة وش رح سنة لقوله عم للاعرابي حين سال الاعرابي بقوله هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع والرابع
تعديه حكم النص اي الثابت بالنص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي
فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها لكون معنى القياس التعليل
[illegible] عندنا جائز عند ش رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فتقدير التعليل اعم من التعدية

والشرط عنده العقلان • عزمي

مطلب الركعة الواحدة ليست بصلوة

بطلان [illegible] الذكورة في الشهود في النكاح

[illegible] الصلوات [illegible] الكفاية

لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في الاصل فيكون صحيحا
بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة التعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف
صحتها في نفسها على صحة تعديها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولان دليل الشرع
لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا العمل لانه لو عمل
عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل
حكم سوى التعدية فان قلنا التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت
انه يحصل بترك التعليل لان جره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل بهذه الفائدة
على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا
بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد
قيل هذا اختلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص عندنا فلا فائدة
في العلة القاصرة وعند الشافعي رحمه الله الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا
فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فانه اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال
عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك
لم يفد التعليل الا بالتعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها
لا تتوقف على صحة تعديها حتى توجد في الفرع فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر
انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر والتعليل بالاقسام الثلاثة
الاول وهي اثباتها ابتداء لا افتراق ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء باطل اي لا بطريق التعدية
بطلان التعليل شرعا لا دراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب بصفته اثبات الشرع وهو
ليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا
لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك الا
خلاف في ثلاثة ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما اختلفوا في اثباتها بطريق التعدية

لان التعليل بالعلة القاصرة المنصوص عليها بنص
او اجماع صحيح بالاجماع • عزمي

العلة

الاشارة الى ما ذهب اليه الشافعي لا الى ما قبله وان كان
المبادر ذلك وذلك لان مؤدى تعليله انما هو ترتيب
المبنى دون البناء ولا يلزم من بطلان الاول بطلان الثاني

وتشريح الصدر قيل معنى قول الشافعية •
يعلم حكم الاصل ثابت بالعلة انها الباعثة على الحكم
الاصل وقول الحنفية يثبت بالنص فلا يثبت بالعلة
ان النص عرف بالحكم فلا خلاف في المعنى • عزمي

بان يثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع فيعلله ويعديه الى محل آخر فقال عامة
اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام
احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا
في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين
اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا لايجاب فحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك
استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان السببية
لان شرط بقاء حكم الاصل ان لا يتغير في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا
للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وانما يتحقق في الاسباب والشروط
كما يتحقق في الاحكام ولا وجه لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد
لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان
يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا [redacted] فالمراد من قول
الحنفية التعليل للاقسام بطلان اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان فخر الاسلام
والا فالمراد منه التعليل [redacted] فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا
في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وان كان للرابع ولا وجهين لان
يكون للتعدية بناء على العلة الاولى وهو القياس او على العلة الخفية وهو الاستحسان
شرعه في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع
اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقيل هو دليل
يعارض القياس الجلي [redacted] وقيل هو دليل يقابل القياس الجلي ويؤيده تقابل
القياس الجلي بحجة القياس الذي ترك به الاستحسان فاذا قوبل القياس الخفي دون
الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة



النوعي

والقياس الخفي كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا
تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما
فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه
بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام لا تبع
ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان
المقارنة شرط التخصيص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان المقارنة
شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع
وتطهير الاواني نظير للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن
صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس للضرورة فامثلة القياس في طهارة سؤر
سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام
كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم لم ينجس العين
ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأخذ بلسانها فتختلط لعابها بالماء وسباع الطير
تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى فلما صارت علة هذا
شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان فقال
بان ما كان اثره الطرد كما قرر بانه يدنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي وفيه رد لمن طعن على المصنف ... جعل انواعه اربعة والاستحسان قسم
خامس تفرد به ابو حنيفة ... بالتشنيع لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاح وان انكروا من حيث المعنى فلا يقبل لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق
عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي انه
قال من استحسن فقد شرع ويريد انه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشرع

١٥٩

فلا يشرع له ذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه يجب بالقياس على
سؤر سباع البهائم وهذا ضعيف الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع
ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره ايضا فرجح
على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى
لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة
والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي

تلاوة آية السجدة في صلاته

فساده كما اذا تلا اية السجدة في صلاته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية
في اخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة
وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع موضع
السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه وان نواها لانها صارت دينا
في الذمة لا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الامام الحلواني
... في الايضاح لو ركع في وسط السورة ينوي السجدة على التلاوة و

في الايضاح

الركوع جميعا جاز عنهما وبه اخذ فبالقياس نقيم الركوع مقام سجدة التلاوة لانه
يجزي بها في القياس لان الركوع والسجود يشتبهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على
السجود في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان في الخرور معنى السقوط موجودة في السجود دون الركوع
فهذا قياس ظهر وفي الاستحسان لا يجزيه لان امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا ترى
ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى
وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد بتركه لكن القياس اولى
بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة
ولم يلزم ... وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يعمل بها المقصود من السجود
لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولهذا تسقط به السجدة ... سجود الصلاة حيث

لا يجوز اي منه الركوع فاقامة لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فما لا فرق في تعدية الى
وهو حصول المقصود بالركوع مع الف داخله وهو اعتبار نفس الشبه والمعنى المجازي
امكان الحقيقة او لمان الاثر الذي لا صحة وهو المعنى الحقيقية مع الفساد الحقيقي وهو جعل
غير المقصود مقصودا والمقصود ثم بين المتن الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن
بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام
الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثال المذكور
فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما
لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في ذلك على البائع وانما البائع
يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف
على البائع لكنه سائر المخصوصات وهو تنبيه يمين البائع كما يجب على المشتري في النفي استحسانا
لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره فهذا الحكم وجوب التحالف
قبل القبض حكم يتعدى الى الوارثين اي وارثي البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد
موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في
حقوق العقد والى الاجارة اي تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف المؤجر
والمستأجر في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ في العمل يتحالفان لان التحالف فيه لفسخ العقد
لكل واحد منهما بطريق الفسخ فيعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض
اي لو اختلفا في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سلم
اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص
فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف المؤجر والمستأجر بعد استيفاء المعقود عليه
يجري التحالف بين الوارثين لان عنده اي يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي

اذ يجوز ان يسلم

اذا اختلفا

## شرط الاجتهاد

عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي
عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان المبيع بالف قد يصير بالفين بزيادة في
الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع
في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من الفقه ثم انه لم يبين نفس الاجتهاد
لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية
ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل
الخاص والعام وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطه بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها
وبجميع الحوادث اي علم الكتاب بقدر ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية
وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس
اي طرائقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب في حق
في موضع الخلاف اي في المسائل الفقهية واحد باثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات
عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر قال ابن مسعود فيها اجتهد برايي فان يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان
اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقال المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه كلف
باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كما في
القبلة فان لها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير جهة التحري كلها قبلة والحق في موضع الخلاف
متعدد وهذا في النقليات لان العقليات التي من اصول الدين فالحق فيها واحد بالاجماع
والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى ومبتدع ان لم يكفروا
باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد والاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطأ بعضهم اي كمن امر جماعة بطلب ... فتحرى كل الى جانب وكان الحق
منهم مصيب في الطلب ...

ولانم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب التحري لو تحروا في القبلة
مختلفين ... من علم حال امامه فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد
اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض
واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عم ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى
الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء
والحق انه مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعل فعلا شرعيا يكون مأجورا
ومخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان خطأ المطلق لا يوجب الاجر وذكر
فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس بخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو حق لا في
نفس الاجتهاد ولهذا اي لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو
تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة
باعتبار شمولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا
للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة
امارة على الحكم بجعل الشرع فلا يجوز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها
عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والقطع
[illegible] وقد يوجد ذلك في سارق ولا يقطع وذلك يسمى تخصيص ... بقول
المعلل كانت علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض
من قبلها اي قيام تلك العلة لمانع فسادا المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها لحصول
مانع اي منع حاصل كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع اي ذكر هذا الا بمجرد قوله
لكنه لم يثبت لانه يحتاج الى بيان المانع ... في التخصيص ... يقول اذا شرط ...

مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند وروده
النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت
ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لا تيسر
كل مجتهد الا واحد عليه نقض يمكنه ان يقول قد انعدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص
بالمانع يستلزم ان تنقض ... الاضافة الى العدم ... لان كون الوصف علة شرعية
يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم
عنها مع وجودها واذا انتفى جزء منها او زاد عليه وصف آخر لم تبق تلك العلة علة
فتخلف الحكم لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها
وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض وبيانه ذلك اي بيان
كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند خصمنا والى عدم العلة عندنا الصائم النائم اذا
صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه ان يكون الناسي لا يفسد
مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز تخصيصه اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمه لمانع وهو الاثر وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فيبقى
العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقطت عنه جنايته فصار الاكل كلا اكل
حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه وان لم ينعدم الفعل
الذي يفوت به ركن الصوم مضافا الى من له الحق فيبقى معتبرا وجعل ما جعله فعدم
الحكم وهو حديث دليلا على عدم العلة حكما وبني على هذا اي بني من اجاز تخصيص العلة
على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ بني
على صيغة المجهول اي وبني على بحث التخصيص المذكور لان الفريقين الاولين ليسا
بالقائلين بالحكم مع وجود علته وانما معناه نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة

لا مانع مع وجود العلة فلا يكون من اقسام تخصيص العلة وبهذا الوجه ثم
عرفت بالاستقراء ان المانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر وما لا يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير
وما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو
الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول وما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه
لا يمنع ثبوت الملك لكن لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء او رضاء وما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا تمامه
حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء او قضاء ولكنه يمنع
لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للرد
ثم العلل لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليتم بيان القياس
اي يتم اذا خلي من الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم القايسين اي المثبتين لا مبطلاته
العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه واكثرها على المؤثرة لان المؤثرة لا مجال
فيها للمناقضة وفساد الوضع فالحاجة الى معرفتهما لحكم عليهما بالانتقاض والمؤثرة نقدم
الطردية وبينهما فيها طردية ومؤثرة [illegible] الاحتجاج بالطرد
وان كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات
الواردة عليه اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه
المعلل اي يقول السائل بما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا
القيد اهمله الذي هو محتاج اليه مع كونه في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى
القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف يحتاج الى معنى مؤثر
مثل قولهم اي قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب
تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا

طا هذا السؤال مع جوابه المذكور ماخوذ من الشرح الاكملي لعله غير وارد
عن اصله لان مبناه التخلف لما وهو ممنوع لان الحكم على سوق السائل هو
تعيين النية مثلا ولا يذهب عليك انه ليس بمتخلف دائما المتخلف تعيين
النية قصدا وليس مبنى الكلام عليه
والا لا يكون من قبيل القول
بالموجب فتدبر عزمي

لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز باطلاق النية لانه تعيين يعني
سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا نبوت شان نزاعا فيه وانما النزاع في
ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف
وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت
وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في
الدار فان قلت ان خصمهم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء
والكفارة فان سلمت هذا لم يبق قولا قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا
بتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد فاستدلالهم ندفعه بالمانعة بان نقول لا نسلم ان
كون الصوم صوم فرض يوجب تعيينه بالنية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية
قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي
الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف لمانع
ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمعنى من انكره
ينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ليس تخصيصا وليس بتخصيص لان المقصود منه
دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة
المعلل وانما مقصوده انه وابطال كلامه حتى لو لم يصح عنده والممانعة وهي عدم قبول
السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان تكون في نفس الوصف بان نقول لا نسلم ان الوصف الذي جعلته
علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعليقه به في الاصل مثاله قول ش في كفارة الافطار
انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا نقول لا نسلم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوبها في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة
بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر انه صلاحية اي صلاح الوصف

فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب بعلمه عزمي

بقي سكان قد لهم فلا يتادى الا بتعيين النية عزمي

يرد عليه وقد ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل لفساد الوضع

بحكم مع وجوده بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قولهم
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال
فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر لنا تاثيره في موضع آخر سوى محل
النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض
والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق لمحله وهذا المعنى معدوم في
المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى
الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل
الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما
كما في المضمضة والاستنشاق حيث سن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو
ان يكون القياس موضوعا على خلاف ما تقتضي ترتيب الادلة والمراد من الخلاف ان يكون
مخالفا للكتاب والسنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية
كتعليلهم اي كتعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين
بهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض
ان كان النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر
وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على انقضاء العدة كما لو وقع بردة
احد الزوجين فقلنا هذا الوصف في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان
الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك للعصمة وفي الفرع حدث باسلام
المسلم وهو عهد عاصما للاملاك فلا يصلح مفسدا فصار الوصف نائيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع
بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه يقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما
يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه

يعني بهذا الحكم اثبات الولاية • عنى

يعني الاكمال في المسح يحصل به فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة • عنى

اي فساد الوضع

اي باسلام احد الزوجين لا بسبب الفرقة

واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر
من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض
فيمكن الاحتراز عنه بجلب آخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كان العلة طردية
وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم
عن الوصف المدعى عليته كقول من يقول الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلاة فكيف
افترقا في النية بهذا الاستفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية
فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة
للصلوة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة
حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول
بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما
فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في
الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان خروج النجاسة غير موصوف
وحده بالحدث بل كل البدن موصوف به لان الصفة اذا ثبتت ذاتا
كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي
حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا
ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني
والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف المحل
الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل شيء
ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل لكون الغسل ازالة فههنا امر
كون الماء مطهرا ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون شرطا للماء لانه
عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للمحل لان الخبث في المحل ثابت

اي المناقضة

حدود البدن

الدفع بالفرض هو ان يقول الفرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال •

ملوحي زاده

## العلة المؤثرة

قبل النية كما ان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب في عدم افتقاره الى النية بجامع التطهير لانه ملوث محتاج الى النية وتحقيقه انه يمنع كونه مزيلا حقيقة وان كان كذلك ان لو كان الملوث نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اى العلل المؤثرة فليس يرد عليها بعد ظهور التأثير ان ظهرت الا المعارضة فهو اى ان يعترض عليها بالمناقضة وبعدها ليس الا ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر تأثيرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل المناقضة فكذا الاثر الثابت بها لانه في منافضة مناقضة لهذه الادلة وكذا فساد الوضع لان الاثر الثابت بهذه الادلة لا يكون فاسدا لكن لما ظهر اثره بالكتاب ما علل به في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان الطهارة بسبب الاثر فكذا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في صورة النزاع ثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سؤر سواكن البيوت فانه لا ينجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في قطع اليد في الاخ اخته ورابعه الرابعة لانه لو وجب القطع كان فيه تفويت جنس منفعة كما في اليد ان الثالثة لان تفويته فاته طولب بالاثر فنقول ان هذا الشرع مشروع زاجر الاتلافا وما تفويت المنفعة مثل الكل لا اتلاف من وجه [illegible] لا يجوز ذلك اي لكن الشأن اذا تصور مناقضة اى وردت نقض صورى على المؤثر يجب دفعه اى رفع ذلك النقض بطرق اربعة اى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وثم بالحكم ثم بالغرض على ما ذكر ان شاء الله تعالى كما نقول بما قلنا ان الخارج اى القليل نجس المؤثرة واراد النقض الصوري عليها اى وقوع مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن

او ما خرج من السبيلين

بيان [illegible] بوجود المعنى الذي جعل العلة علة اذ الجلد [illegible]

بيان ملوحي

دفع بخلف [illegible] بوجود العلة في صورة النقض

دفع بوجود العلة في صورة النقض

ملوحي زاده

عزمي زاده



ولم يوجد هذا المعنى فيما لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه فان تحت جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به اذا دفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة كذا في التحقيق •

عزمي

فكان حدثا كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل ما اذا لم يسل اى الدم النجس الذي لم يسل نورد نقضا بانه ليس بحدث وقد حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى المعنى الذي صار الوصف علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كان ثبت دلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فبالاول وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اى وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه في بعض ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن يتجزأ وقد وجب غسل ذلك الموضع اى موضع السبيلين وجب غسل اعضاء الوضوء وان قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من خارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يتسرى الى غيره وهناك اى فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة ودفع ثم بالحكم وهو ما يورد عليه صاحب الجرح السائل فانه يخرج منه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بانه نقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان ثم بالغرض معطوف على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فانه غرضنا التسوية بين الدم والبول [illegible] في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك [illegible] حدث في الزمان اى دام [illegible] صار حدثا بعد انقضاء الوقت

تحليل

هذا كلام استطرادي ولا دخل له في تقرير الدفع كما لا يخفى •

عزمي

ولا يذهب عليك ان المقام ليس مقام الموقوف للنتيجة وان كان ايراد ذلك لربط ما بعده من المتن به ففيه ايضا ما فيه • عزمي

هذا ان عدم الحكم لعدم العلة بان لم يوجد الوصف حتى لا يكون ما جعله العلة علة فيكون نقضا •

لبسهما ودفع بان لم ينتقض بالحدث وهو شيء علة الحكم [illegible]

عزمي زاده

المعارضة وتعريفها

اى لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط الحكم حيث نبهه بحالة فكذا هنا اى فى صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا القيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا لكان الفرع مخالفا للاصل فى ذلك فلا يجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصود من التعليل ثم جعله عفوا كالاول ظاهر ونقضا واما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل منتصب للانكار وليس له ذلك بل الاعتراض المحض فاذا شرع فى دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هى مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القرآن انما صار حجة بعد السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا محضا فى نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان فى هذا القول امرين احدهما كون المعارضة فيها مناقضة والثانى تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فانه من حيث انه ابتداء دليل على اخرى وهذا خاصية المعارضة ومن حيث انه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثانى فوجه جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة تقدمت لان الكلام فى المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانه لا تتحقق المناقضة فصار الكلام فى المعارضة قصدا وفى المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه ولهذا يقول اهل المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يبق لك دليل صحيح فيكون تسليم الدليل فيها بحسب الظاهر لا حقيقة فهى من جهة مخالفة لان المعارضة من جهة ابتداء دليل ومناقضة من جهة ابطال علة المعلل فهذا جواب جواب عما يقال ان المص نفى المناقضة او لا على العلل المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هى المناقضة من كل وجه والمثبتة



القلب

ليست كذلك لانها ضمنية وهى القلب وهو فى اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشىء اسفله كقلب القصعة والثانى جعل ظهر الشىء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم فى الكفار انهم جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب على البكر غايته وجب على الثيب غايته لان الثيب كلما كانت اكمل فالجناية عليها اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة فنقول السائل انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لانه لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل بناء ما ذكرتم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا فى الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب فى الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل القائس حكما والحكم منه اى مما هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد منعه هذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يجرى الكلام مجرى الاستدلال بفى كذا بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيئان دليلا على شيء كذلك الشيء دليلا عليه كان رجيع الدخان لان الدليل ليس بسبب بل هو مظهر فيجوز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كصوم العبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانما يستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضي فيهما لازما ان تحمل ما علق به شيء فانه لا مساواة بين جلد البكر والرجم عقوبة عليه غلظ

لان الرجم

وجعله لاولاد الرحم له شروط ليست بجلد وبهذا المخلص اي بيع اذا بشاة الشتين منها وبان كان لولد عبين فانه فثبت حرية الاصل لاصحابا بثبوتها الآخر وكذا الرق والنسب وانا اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد جعل انه في وصف المعلل شاهدا له اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فانه ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا عليك ووجهه اي خصمك بعد كان يشهد له فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضة نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد خصمين على الآخر عادة ثم يشهد للخصم الآخر عليه حتى تكلم شهادته فانه يبطل كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكن اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا يتعين قبله بهذا استدرك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان المعلل قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء فتبادر فيه قلب المستدرك انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار رمضان ما قبل الشروع في صوم رمضان ومثل ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في القضاء عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا لا يحتاج صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اشكل انه يجوز الاعتراض بها العلل المؤثرة بمنع الاعتراض عليها بانه فقضه وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل

بعد ان يكون شاهدا له

يعني بطريق القلب كما يشهد به تعليله

ان تقضه وفساد الوضع ولو وقد صورة القلب فدفع ببيان انه فرق كما دفع ان فقضه وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر ان يثبت وقد يقابل العلل من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو يسمى قلب التسوية كقولهم اي كقول الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمامها ما شرع فيه لا يقضيه لو افسده بعينه اي انه فعل عبادة لا تمضي في فاسدها اي لا يجب المضي فيها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لانه الحج اذا افسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيما لا يلزم تمامه كذلك اي النفل كالوضوء في عدم لا قضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملاهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى في فاسده حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده فلا يلزم بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع ايضا لتبقية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذا السائل قد جعل الوصف المذكور بعده شاهدا عليه في النفسه فيما ادعاه من حكم المستلزم لما ادعى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل جاء بحكم آخر لم يتعرض لحكم المسألة هو الاستواء لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها ناقضا لمدعاه بل علته التي هي شرط القلب لا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل هو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما فتنافيا وهو المقصود من

وهو الذي هو سبب العدم قلب التسوية

وهو خلاف دعوى المستدل

او لزوم الصوم والصلاة

من الاستواء لا نقل استواء وههنا اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل فيبطل
القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا اى
النوع من القلب عكسا وهو رد الشئ وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم
يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء فيه ما يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم
في الاول كان النذر اللزوم وهنا بهذا عدم اللزوم ولم يكن قلب الوصف الذى جعله علة
وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس فيطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس
لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا
وبالعكس يتقوى كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الاخر من العكس ان يرد
على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق
حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه
لما كان مشبها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذى ذكره المعلل الى كان على خلاف سننه
اورده فيه فهذا القسم اى ثانى الاسلام وانضمام اى النوع الاضعف من المعارضة هى لغة
اى المعارضة التى ليس فيها معنى ان نقضه وهى نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو
صحيح سواء عارضه بضده ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما
ذكره وهو ان يعارضه السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف
حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بها ايراد المعترض معارضة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم
وجهة المعارضة تجئ على كل علة وهى ان يقول السائل للمعلل ما ذكرت وان دل على
ما ذكرت عندى ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
على المغسول فنقول سلمنا ان القياس على المغسول يقتضى ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو
ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة هى تفسير هذا
هو القسم الثانى مثاله قولنا في ركن من الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل

قوله المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم
المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الركن فيما هو الفرض وهو الاستيعاب
وهذا النوع من المعارضة هو النوع الاخر من نوعى القلب وهى معارضة صحيحة ايضا لكنها
يجب المصير فيها الى الترجيح لكن دون الاول لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن
ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة في القلب مشكل لان هذا النوع
معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اورد لانها معارضة قصدا
وتتضمن نقضه ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لا تقييد المعارضة بالخالية ولم ار له جوابا
شافيا او تغيير وهذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بعلة تثبت ذلك الحكم ولكن بتقريب تغيير
مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها انها صغيرة فيولى عليها نكاحا
كالتى لها اب فقال المعترض هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة فيستوى [illegible]
المال لان الاخ لا ولاية له على مال الصغير بالاتفاق وتعين الاخ في زيادة توجب تغيير الحكم
الاول الذى وقع فيه النزاع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة بلا تعيين
فللمعترض اثبات اصل الولاية وخصمه بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا
لما هو المتنازع فيه فهذا تغيير لحكم الاول اذ المعلق غير المطلق فهذا التغيير يبقى الخلل في
في المعارضة لكنها مستلزمة لنفى حكم الاول وهو عدم اثبات الولاية [illegible] لغير الاب والجد
من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لان الاخ اقرب العصبات
اليها بعد الاب والجد لهذا صح هذه المعارضة او نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم
ينفه الاول لكن فيه معارضة للاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه الذى يتضمن
بالحكم نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه لكن يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا
لما لم ينفه لكن فيه معارضة لحكم المعلل بان يكون حكم اثبات ما يستلزم ما نفاه
المثبتة للمعلل ففى هذا الوجه يظهر وجه المعارضة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد

المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فيعارض
البحث بان يقال لو ان الكافر ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه
لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه
المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت
التسوية بين البيع والشراء فلا ينقلب بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة
الصحة من حيث انه ان ثبت حكمهما بعد استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين
البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فينتقل الى موضع النزاع من هذا الوجه
لكن الانفصال انا لم نثبت الا بعد ابتداء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى
ان ثبت ذلك اذ رجحت جهة الفساد واما حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول فهذا هو القسم الخامس
وهو الذي لا يتعرض فيه السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او لاثبات ما نفاه بل يعلل لحكم اخر
بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول لانه يكون مستلزما له من حيث المعنى
مثاله قول ابي حنيفة في المراة التي نُعي
اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فولدت بولد ثم حضر الزوج
الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه خصم
بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت
يثبت منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا ففي المعارضة في العلة فاسدة وفي الحكم لان
المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثبات من الثاني فكان ينبغي ان يعلل
لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت
من الاخر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والترجيح للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر
والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فيظهر به فقه المسألة

الكافر

الولد من الزوج الاول عند ابي ح

النسب



وهو ان الملك في الصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء لكن فيه الزمان فان الملك
من الاول وحضرة والماء من الثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت
الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني
من المعارضة التي فيها المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل
في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للعلة
في علته وذلك باطل سواء كانت علته لا تتعدى او تتعدى لان هذا النوع من المعارضة ثلاثة
اقسام الاول ان يأتي السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله كما يقال في علل الحديد
في بيع الحديد بالحديد يدا بيد انه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية ولم توجد في الفرع وهو
الحديد فلا يثبت فيه حرمة او يتعدى الى فرع مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل
في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارض السائل
بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا
معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم والدخن او مختلف فيه
وهو المعنى بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض
السائل في هذه المسألة بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد
في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل فهذه
الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا او غير متعد لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فذلك
ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا
كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال
هذه المعارضة بموضع النزاع لا من حيث انه تنعدم تلك العلة في هذا المتنازع فيه وقد يثبت

ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة
اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح [illegible] نفسه واصل وضعه
بان يكون في حقيقة مثل العلل المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة اى يذكره اهل النظر
على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه فيذكر على سبيل الممانعة فيقبل
منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل
منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة على القلب عليه تسمى بالمفارقة
لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة ولكن قد يكون
يكون صحيحا كرة الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق
يلزم الدليل عليه فربما يكون منقطعا بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة
على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون
انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن بلاقى حق المرتهن فكان باطلا كالبيع
وقال الحنفي اهل النظر وليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمل
فلا يصح القياس وهذا الفرق في حقيقته هو المعارضة في الاصل لان حاصله ان علة
عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير
مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول عندنا لانه لا ولاية على الفرق
ولكن يجب ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير الشرعي فان
حكم الاصل هو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في
الفرع هو الاعتاق يبطل اصلا بما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو اراد
فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح
قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال في الاصل غير الانعقاد وفي الفرع التوقف اذا
المعارضة بهذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها بعد اذا تحققت المعارضة



بان لم تترجح بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه
اى في دفعها الترجيح لانه جمع بين الادلتين في حالة واحدة بلا ممكن واجتماعهما محال
فاذا لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح عليه قلت اى ان يعارضه عليه
اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية فاما في الدلائل القطعية فلا مدخل للترجيح
بل ان كان احدهما ناسخا فان لم يعرف تاريخا وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة
عن فضل احد المثلين على الآخر فيبعد بهذه العبارة شرعا لان ما ذكره معنى الرجحان
لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف وهو عبارة عن بيان فضل احد
المثلين على الآخر ويمكن ان يقال هو عبارة من جملة التعريف بمعنى العبارة الكشف
والاظهار فيكون المعنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك
الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء
انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين محكما والآخر مفسرا واما انضمام شيء
المستقل الى مثله لا يتقوى في ذاته حالا واثرا لم يكن فيه يوجب ترجيح شهادة اربعة على شهادة
شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى
الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به ولنا انه لا يترجح لان كل واحد معارض
للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيثبت التعارض بالقياس حتى لا يترجح بنفسه قوله
وصفا القياس على قياس آخر بعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث بحديث لا يترجح
بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح القياس والكتاب بعضه لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى
اليها ولا بالحديث والسنة انما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب
جراحة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات صالحة
كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات بكون الدية عليهما
نصفين لان كل جراحة منها علة صالحة بمعارضة جراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة

لانه الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا
يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد تعددها
وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة

بجراحة اخرى لتقويها جملتها اما اذا كانت جراحة احدهما اقوى فان اثر كما اذا قطع احدهما
يد رجل وحز الآخر رقبته فمات فالقاتل هو حاز الرقبة لكون فعله اقوى في ازهاق الروح لان اثر الاول غير متعين
مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين
العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل
الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي توافقها
اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا لان الآية كما تعارض الآية التي توافق حديثا تعارض
حديثا وكذا اذا تعارض السنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر يوافق احد الحديثين
وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس له وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث
وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا
قال اصحابنا رحمهم الله في الشفيعين [illegible] الشفيعان في الشقص اي في جزء الشائع من
المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة
ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا كدار مشتركة بين ثلاثة
لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف نصيبه مثلا
فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقسم
المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك [illegible]
في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك [illegible] وما يقع به الترجيح اربعة
بقوة الاثر لان [illegible] الذي صار الوصف به حجة سواء الاثر فيها كان الاثر اقوى كان
الاحتجاج به اولى كالاستحسان اذا عارضه القياس فان اثر الاستحسان اقوى كما بينا
في مسئلة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان
ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض
لكن العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق [illegible] انما علة فلا

كذا في النسخ وفيه تأمل ولذا الصواب ترك الواو ليقع تعليلاً لقوله اذ لا وجه لجواز العمل به الا لهذا

انما تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم
انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن
انسان انه اعدل وهو في حقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به
وثانيها الوصف ليس كذلك لانه اذا ظهر ثابت بالدليل يتمكن الاطلاع على زيادة اثر
باعتبار قوة دليل وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي
يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته
لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد بان يكون وصف احد القياسين الزم
للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال
على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه [illegible] قولهم
صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي العمل بوصف
الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون سائر الواجبات بخلاف التعيين
المراد منه التعيين المطلق لانه التسبب المستتب فقد تعدى الى الودائع فانه اذا ادى
الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة
والمغصوب اي في رد المغصوب ورد المبيع [illegible] فاسد حتى لو وهبه او باعه
من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء
علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف التعيين المخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرض
على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد
سائر الاغراض من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة
وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة [illegible]
التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين

قوله من جنس الاشتهار يعني ان هذا القسم مثل الترجيح للخبر بواسطة صفة الاشتهار فان كل خبر حجة على حدة لكن لما كثرت افراد الرواة ازداد الخبر قوة حتى دخل في حد الاشتهار فانه زاد الاتصال [illegible] فترجح على خبر الواحد ٥ افاضه

على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اثبت ه اولى فيه بحث لانه [illegible] يكون
علة لحكم القوم الفرض لا مطلق الفرضية لانا [illegible] ايراده في هذا المقام لان
المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة حكم القوم الفرض
لا يحصل هذا المقصود بيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية
وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف
الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح
الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل
وانما يشهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل واحد وهو الغسل ويشهد لصحة وصفنا اصول
فيترجح وصفنا وزعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة
في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة
هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف
من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو كالاشتهار في السنن
فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا وحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو
الترجيح بقوة الحجة الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والترجيح
بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو
العكس وهذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا
ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد
ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشيء والحق انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة
يدل على اختصاص الحكم به وذلك يدل على تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف كما ستقف عليه ان شاء الله

---



بحيث يصلح كل منها للترجيح بالاتفاق الا ان احدهما ذاتي
و الآخر عارضي يكون الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف
العارضي وتمام المسئلة ان الغاصب اذا غير المغصوب
حتى زال اسمه وعظم منافعه كما اذا غصب ...

فانه اذا تعارض ترجيح [illegible] الانواع الثلثة

فان سقوط التكرار حكم مطرد يوجد عند هذا الوصف كما في التيمم ومسح الخف والجبيرة وينعدم عند عدمه كما في المغسولات واما وصف الخصم وهو انه ركن فيسن تكراره ولا ينعدم الحكم عند عدمه فان التكرار سنة في المضمضة والاستنشاق وليسا بركن ٥ افاضه الانوار

الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر
ثمرته عند المعارضة مثلا قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه
يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بالمسح كغسل الوجه
واليد يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة يتكرر وليست بركن والله اعلم
ان الفعل لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم [illegible]
كان اولى لانه جعل [illegible] به يقع الترجيح [illegible] وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح
بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود لهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا
الترجيح هذا بيان المخلص من تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات
اي بما هو في الذات احق منه بالحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان
الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود وبعد الذات اسبق زمانا [illegible]
بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر
من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه [illegible] الوجه الذي يحدث من غير
تغير العين مالكه من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك
من وجه بتبدل الاسم [illegible] دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي تغير العين
مستهلكة [illegible] الصنعة [illegible] موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اولى
المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها فكونها [illegible] تابعة
[illegible] ان ما ذكره يرجع الى الحال لا الرجحان من حيث الوجود [illegible] الترجيح بغلبة الاشباه
كما ذكر [illegible] التي يقع بها الترجيح [illegible] ذكر بعضهم [illegible] الاولى
الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا اول فصل الترجيح [illegible] الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر [illegible]
شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي [illegible] عندنا لان كل وصف [illegible]

شاة فذبحها وشواها او طبخها فالحكم عندنا انه ينقطع حق المالك عن ملك العين ويملكها الغاصب ويضمنها القيمة خلافا له لنا ان الصنعة قائمة بذاتها اي موجودة من كل وجه فيكون حق الغاصب فيها قائما من كل وجه [illegible] والعين هالكة من وجه وان كانت باقية من جانب الوجود [illegible] لا البقاء باعتبار المالك هو الوجود ثم البقاء فالوجود من حيث هو وجود لا يقتضي البقاء لا سيما اذا كان الوجود من كل وجه والبقاء من وجه ٥ افضل الانوار

ترجيح بغلبة الاشباه

وهو ما ذكره بعض اصحاب الشافعي من ان [illegible] الترجيح

فان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة منهم ابو اسحاق الاسفرايني كذا في الكشف • عزمي

يعتق الاخ اذا ملكه الاخ

يجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيحا بكثرة القياس
وقد عرفت بطلانه عندنا بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه
الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز
نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه والعموم
اي ان ثبت الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح الطعم في التعليل بوصف
الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو حفنة
والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بها جائز
جائز عنده فيبطل الترجيح الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية
بعمومها على القاصرة ولم تترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه
والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق
من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض الحجازيين وصف الطعم
على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف كونه مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات
وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع ثبوته بالنص والنص الوجيز
لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين
ذكروا من الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر على الاربعة في النوعين
وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة
يندرج فيها اذا امعن النظر فيها وكذا الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي
بنوع من انواع الدفع كانت غاية اي غرضه ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة
اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وفي هذا القسم الانتقال
انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم علية عند
السائل كما يقول الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه سلطه

كذا في النسخ وهو سهو من قلم الناسخ والصواب الفقه كما في الكشف • عزمي

اي اذا دام العلل انما ينتقل الى علة اخرى

قوله من بدل الكتابة لقوله شيئا بيان • وعن في قوله عن كفارة اليمين متعلقة بالاعتاق • عزمي

على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه سلطه فينتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كونه
ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى
مثاله اما اذا علل بجواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين
بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قبل هذا العقد لا يوجب
نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت
بثبوت حرية بوجه وحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى
ايضا فكان بمنزلة كمال فقه للمعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة
المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر
وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى عتق المبيع بشرط الخيار زائل عن ملك بوجه ولهذا
لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ كذا الكتابة
او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاما اذا اثبته بعلة
اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل لا يؤدي هذا العقد لا يمنع ولكن الملك ينتقص
فرق ملك يوصف فقال المجيب هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في ملك الرق
وهذا جائز لانه اضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر
الخصم قبل الموافقة واراد ان يثبت حكما اخر بالحكم الاول جاز لانه يشبه بعلة اخرى
ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخرج من سلسلة
حيث لم يعرف للعلل موضع فانه ابتداء تعليل او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال
انقطاع لان الحي لسان المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق والا يحصل الابانة الا ان كان الدليل متناهيا

هذا حكم اخر ثبت بالعلة الاولى بان يقول احتمال عقد الكتابة الفسخ دليل على انه لم ينتقص من الرق شيئا •

قوله وهذا جائز اي لا يكون انقطاعا لانه ما ضمن لتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى وانما ضمن اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه يخالف فيه

ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال المجلس المناظرة من غير حصول المقصود لا يرى
احدا فالزمه النقض فانه يعد انقطاعا او يتحير في العلل او دارج وصف لانه يحصل به الاحتراز
عن النقض فلان لا يتيح هذا التعليل ابتداء كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين
وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي
وامیت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي
ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة
في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون
في حقائق المعاني ففيه خيل من الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله انه انما انتقل دفعا للاشتباه **فصل** جملة
ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب ونحوها
وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة والشرط والعلامة تحقق الاحكام يتعلق بها والحق بهذا
الفصل مبحث القياس لان القياس لا يوجب الا به وكان مبحث القياس تقديمه على القياس
وسيلة والوسيلة مقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله
بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قيل اي التمييز والا فالله تعالى
لان التمييز المشترك ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فانه
نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة الانساب [illegible]
نسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه
ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة
المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زجرا وحق العبد

لان فيه دفع العار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض
عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع ثبت بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلاة والزكوة وغيرها من الفرائض وانما كانت
فروعا من الايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع
ثلاثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل لحكم لا يحتمل السقوط والاقرار
ملحق بالتصديق لانه معتبر في حق الدنيا والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى
والاصل في الفروع الصلاة وهي عماد الدين [illegible] الزكوة المترتبة في
المال [illegible] ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس بغير قربة
الا بواسطة النفس هي دون الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات
[illegible] النفس فكانت اقوى [illegible] ثم بعده الحج وهو عبادة
من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة
الوسيلة الى الصوم وبعده العمرة والجهاد [illegible]
واما الزوائد فسواء ما هو من نوافل العبادات [illegible] شرعت مكملات [illegible] زيادة
عليها وعقوبات كاملة والمراد بالكاملة ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد
الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل [illegible] عقوبة
مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية [illegible]
بالنسبة الى البدنية ودائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة
فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها
لم تجب ابتداء بل وجبت جزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر [illegible]

الاصل في الفروع الصلاة

الاحكام وما يتعلق بها من الاسباب

حذاجهة العبادة كما سيجيء فلا ينبغي ان يذكرها هنا لا يقال يجوز ان الصرف الى مصارف الزكوة سببا
لحفظ الارض فيكون مؤنة لانا نقول قوله الفقراء الداعين لهم بالنصرة ينبئ عنه فيكون احدهما
بكونه ... تكرارا بلا طائل؛ عزمي

معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة
وشرط لايجابها صفة الغنا وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انه تجب على الانسان بسبب
راس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب لحفظ الارض
لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين
لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة
العبادة فلانه يصرف في مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض
النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح
ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال
بالزراعة وهي سبب للذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل
والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق قائم بنفسه اي من حقوق الله تعالى حق
قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء اداؤه من غير ان يكون له سبب
يجب على العبد اداؤه فانه تعالى لم يوجبه بان يكون جهاد سببا مقصودا له بل لان الجهاد
ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين كله لله ولهذا جاز صرفه لبني هاشم لانه لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن
من مال الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان
لا نائب الشرع كخمس الغنائم فانه جهاد حق الله تعالى الا انه اعز ... المصاب بالجهاد
كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكن اوجبه بعد اربعة اخماسه للغانمين
منة عليهم لان العبد لا يستحق بالجهاد شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى
في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما
كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله
او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء

حيث قيل مؤنة فيها معنى العبادة بخلاف صدقة الفطر؛ عزمي

اي بخمس الغنائم فالاصوب ان يذكر هذا السؤال مع جوابه بعد قوله كخمس الغنائم؛ عزمي

يعني انه لا يصلح ان يكون سببا مقصودا؛ عزمي

١٧٤

ثبت لاحدهما بقوله ... الولد يتبع خير الابوين دينا ... العجم دون الابوين ... لا اصالة لا بكفره بالتبعية ... البحث عنه في باب الاهلية ان شاء الله تعالى

ثم الاقرار صار اصلا مستبدا اي خلفا عن التصديق اي من الايمان الذي هو التصديق
والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام
فان اقراره قائم مقام مجموع التصديق والاقرار وان علم عدم التصديق منه ثم صار
اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى
يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية
الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده
ثم تبعية ... حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة من سهم رجل من الجند في دار الحرب
فمات ثم يصلي عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا ... خلفا ان ...
لا يكون ... خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذا التكلم اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والوا خلف عنهما الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا ابهام هذا الخلف عندنا مطلق يعني يثبت برفع الحدث بالتيمم
الى غاية وجود الماء وثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني يثبت خلفيته
لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فتكون خلفيته مقيدة بوقت قيام
الضرورة حتى لم يجز اداء الفرضين بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن
الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف ... استدراك كانه
ثم اختلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا
ماء فدل على ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض الاية على ان الاشهر خلف عن الحيض ... الترتيب بعدم ... فرع الخلافة
بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز
بقوله فتيمموا فكانت الخلفية بينهما لا بين التراب والماء ويبتنى عليه ... الاختلاف
المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فانها تجوز عندهما لان ما كان التراب خلفا

قوله حتى ان الصبي اذا ... واعلم انه بعد
ماصار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن
ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احد
الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية
اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا كذا
في التلويح ولا يذهب عليك ان المسئلة المذكورة
انما هي من فروع تبعية الغانمين وليست مذكورة
هنا بل المذكور انما هو تبعية اهل الدار فلا يظهر
وجه لذكرها بطريق التفريع وجه صحة؛ عزمي

قوله الترتيب لان الترتيب كما وقع في بعض
النسخ يعني ان تبعية الابوين مثلا معتبر
مقدمة على تبعية الدار؛ عزمي

قوله اذا كانت واحدة او اكثر فيجوز ذلك الخلف
الصلوة الى غاية وجود الاصل لقوله عليه السلام التراب
طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء؛
دي الشار

عن الماء لم يكن مختلفين بين الطهارتين فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة
المتوضي بل يكون مثلها وعندهم وزفر رح لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب
خلف فيكون طهارة اضعف وخلافه لا يثبت الا بالنص اي بعبارة او دلالة اراد
انتفاء ثبوت خلافه بالراي لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالراي بل بالنص وشرطه
اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل بحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز
يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه
لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى انه فارغ من البدن انا لم يكن موجبا للوضوء كالتيمم والغسل
لم يكن موجبا للتيمم ونظيره في مسئلة يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تكن
لما هو خلف عنه وهو الكفارة وحلف على مس السماء اذا قلنا انعقدت موجبة للبر كانت
موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم كون اوائل الفصل فاربعة
الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه بقوله وهو
اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست
بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود خرج به العلة ولا
وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا
لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى
العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اي لا تكون مستفادة منه بنحو اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان فسرق
فنفس الدلالة لم يفض الى شيء لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يمكن
اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى الظالم حتى غرم
بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي عند الامام انه كالساعي صار فيه بحيث

على الدال

قوله فاربعة فالحصر استقرائي اي عقلي لان ما يتعلق به الاحكام ان اثر في اثبات الحكم فهو العلة وان وجد الحكم عنده فهو الشرط وان كان علما على وجوده فهو العلامة والا فهو السبب
ابن الملك

سبب حقيقي

مطلب اذا سعى انسان الى الظالم في حق الغير



على الدال الضمان القيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم فيكون
ذلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لان المحرم بعقد الاحرام امن الصيد
عنه فيكون الدلالة مزيلة للامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل
السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا ما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه
هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار السبب
حكم العلل حقيقة صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب
لما تلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة وهو
فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون
لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة فالعلة حقيقية والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة
صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل البهيمة هدر فيكون فعل الدابة مضافا
الى السائق والقائد فيكون السائق مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما
يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا تجب عليه الكفارة والقصاص
بابه وقالت اكرهها على السير لا على الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان سببا ينبغي ان لا يجب الضمان
فان النور مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق
العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او بالعتاق فان المراد من اليمين بالطلاق
والعتاق تعليقهما بالشيء كقوله ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت الدار فانت
حر والمراد بالتعليق الذي هو المعلق به وهو قوله انت طالق يسمى سببا مجازا هذا
هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر لا يكون
طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع منه
لانه ضده وبدونه لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يكون له حقيقة الا انه يحتمل ان يصير
سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم

سبب مجازي

اي شرعت لتحقيق الخوف عليه من الفعل والزجر

وتسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه من طرق المجاز كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون

عند زوال المانع سمي سببا للكفارة ومجازا في ذاتها باعتبار ما يؤول اليه وعند زفر
جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث
والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة
باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان
في الحال سببا في معنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد
في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة
للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز
التعليق هذه ثمرة الخلاف فعندنا يبطل وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط خال عن المعلق
والمحل فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال
صيرورته سببا في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو
قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمته فلا يبقى ببقائها
ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق العتاق والطلاق بالملك مع عدم المحلية في الحال وعندنا التنجيز
يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق يمين لاجل البر
واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل الا بالامتناع عن الشرط فكان البر مضمونا بالجزاء
البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت
لتكون اليمين مضمونا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب
شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن
لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام ... لان قدر ما وجد من الشبهة



لا يبقى الا في محل يحتمله لا بد لشبهة السبب من محل تبقى فيه كالحقيقة فحقيقة السبب
لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع
لا تثبت في حق الحر لان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل بتنجيز الثلاث فوات
المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك
الصفة بخلاف تعليق الملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى الجواب عما قال زفر ان بقاء
التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان الملك الشرط
في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين
في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار الشرط بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له
شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان
باطلا اي التعليق فبشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا
اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط
السببية عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية والتعليق
باعتبار كونه سببا في الزمان يقتضي في الحال ثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط
وكونه معلقا بما هو علة الملك يقتضي بطلانه فصار المتعارضين تساقطا فلا يشترط المحل
والايجاب المعلق المضاف كقوله انت طالق غدا سبب في الحال لان حكمه تأخر بواسطة اضافة
يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم الى الشهر ... في العدة ... شهود الشهر
من ان يكون سببا في الحال ... وبعدما قام العلل
ما يجيء ... ان شاء الله تعالى او سبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين

بانه قال ان تزوجتك فانت طالق
تحرير

فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه كذا في التحقيق وقال الشيخ
الدين قدس يضاف اليه وجوب الحكم يشمل الحد ... وبقوله ابتداء خرج عنه علة العلة والسبب
والشرط والعلامة ولكنه ادل لما فسر والوجوب بالثبوت فتدبر
عزمي زاده

## اقسام السبب ٣

بالطلاق والعتاق ومن هذا عرفت ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب
مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي
ووجه انحصاره ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي
والاول اما ان يكون له تاثير اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب
الحقيقي والثاني اي القسم الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي ماخوذة من العلل
وهي الشربة بعد الشربة وهي الامر المثبت للحكم في الشرع ... الحكم بتكرره ... الاخرى
ما هو في الشرع وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي
بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل
العلل الموضوعة كالبيع والنكاح ونحوها والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل
المؤثرة في القياس وهي سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية حقيقية تتم
باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف
ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك
الحكم والثالث ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها بلا تراخ
وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام
الاول علة اسما اي صورة ومعنى وحكما كالبيع المطلق فانه موضوع للملك ويضاف الملك
اليه بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه ... وعلة حكما لان الملك يثبت عند وجوده
والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فانه ... الا كان علة
اسما لانه موضوع في الشرع لحكم ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال ...
ولزم بالتعليق ... وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى
اذ لا تاثير له قبل وجود الشرط واليمين بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل فان
الكفارة تضاف اليها يقال كفارة اليمين كما ... ذلك بانه يقول

## اقسام العلل سبعة

علة اسما لا حكما ولا معنى



ويمكن ان يجاب عنه بان اليمين موضوعة للبر لا للكفارة وكانت اليمين ... خلف البر ... موضوعة في الشرع للكفارة
عزمي زاده

انهم فسروا العلة اسما بما التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس
بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى
لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو
المؤثر في ثبوت الملك لكن حكمه وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما ...
هذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره في قوله والبيع الموقوف بان يبيع احد مال
غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت
الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه
علة اسما ومعنى لا حكما لتراخيه الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه
علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليها الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر
في وجوب الزكوة لان الغنى يوجب المواساة الى الفقراء والنص يجعل النصاب لا حكما
لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا نوع خامس ... فانه علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ...
الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع اي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم
لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة ... الرابع ... في حيز
الاسباب اي في مكانها والمراد به ههنا ... شبهه بالاسباب ...
القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى
الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجبه الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث
ان الواسطة من احكامه فكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة
يشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما يتعلق به حق الوارث
لاضافة الحكم اليه يقال انه حجر بمرض الموت ... مرض الموت ... لانه مؤثر
في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصال الموت ...

علة اسما ومعنى لا حكما

علة في حيز الاسباب

وإذا اتصل الموت به يثبت مستندا وكذا يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به
والتزكية فهذا يرجع الى تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله على ان الحكم انما ثبت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانه يضاف الى العلة فالحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا
لا المحصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة
العلة مع حكمها مضافة الى الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنونه
عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان كمن زكى كانوا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان
قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي الشهادة
وكذا اي كما ذكر من المسئلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكانت العلة الاولى
بمنزلة علة توجب الحكم بواسطة هو قائم بالعلة فيكون ان الحكم يضاف الى العلة ههنا كذا الثانية
فههنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى
كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو
في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في موضعين تابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب
وفي باب تقسيم العلة باب والشبهة اعلم ان القسم السابع اما ان يكون عائدا الى العلة اسما ومعنى وحكما
كالمرض اما الى العلة معنى وحكما لا اسما كالتزكية وما يشبهها كونها علة للعلة مثل
شراء القريب ونحوه فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدونه كل واحد منهما
وكذا امكن وجوده كل واحد منهما بدون صاحبه فيتم قسما آخر ووصف له شبهة العلل اي كل
وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي
العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما
قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات
الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين
والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة

وصف له شبهة العلة



هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس على حدته للنسيئة لان في النسيئة
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان شبهة الفضل يثبت
بشبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة
فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة فانه
الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده
لا اسما لانه وصفه ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون علة
حقيقة وان اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه ترجح على الاول في
ان جزء بوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق
فان وجد دخولها في الملك تطلق وان وجدا في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق
عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة
وعلة اسما وحكما لا معنى وهذا هو القسم السابع كالسفر والنوم المخصوص الحدث فانه
السفر علة للترخص اسما لانه يضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر
وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها المشقة
بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص الحدث بالنسبة الى
الحدث فانه علة له اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس علة
معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان هذا حقيقة متعذرا اقيم
النوم المخصوص سببا في خروج النجس مقامه وادار الحكم عليه هذا تمام الاقسام
الاقسام التي ذكرنا الاصل هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من
التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة تشبه الاسباب
عائد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن الشبهة

علة معنى وحكما لا اسما

علة اسما وحكما لا معنى

قوله كحفر البئر في الطريق فانه شرط في معنى العلة لتلف ما يتلف بالسقوط كما سيجيء ومعنى السلامة عن معارضة العلة فيه ان التلف يضاف الى الشرط ولم يتفرع على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك مع لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بحفر ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه

عزمي زاده

بالاسباب جملة اقسام ثمانية كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فتصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع والخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى جواز تقدمها بجانب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا تنفسخ [illegible] بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فقلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك [illegible] وانما ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت وكذا تقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها شبه تخيير [illegible] فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير يقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب [illegible] من تأثير المسبب والدليل [illegible] لا غير وذلك لدفع الضرورة والحرج كالاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم جارية الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة [illegible]

الصواب الجواز تقدمها كما قال ادلاء اذ لم ينقل عن احد القول بوجوب التقدم

عزمي

والاثر ان فسخ العقود الشرعية جائز بعد [illegible] وذلك لم يكن كلها بقاء لما قصد فسخها بعد زمان

شرح

قيد الاحتراز بالحقيقية عن العقلية [illegible] صحيح على ان مذهب الجمهور ان العلل عقلية كانت او شرعية يجب مقارنتها مع المعلول فالاحتراز عن العلل العقلية تكون على خلاف مراده

عزمي

الاستبراء هد

قوله يريد ان يبين حكما من احكام بعض العلل وهو ان السبب الداعي قد يقام مقام المدعو والدليل مقام المدلول وعد بعض العلماء هذه الاقامة من اقسام العلل حيث قال ومنها ما هو علة اسما ومعنى لا حكما وهو اما اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض اقيما مقام المشقة وكالنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل في انتقاض الوضوء والمس والنكاح مقام الدخول في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة



بيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن الحظر قد يعدم بمباشرته للضرورة كما اذا [illegible] وقد يقع لحاجة الى الطلاق عند العجز عن القيام على مقتضى العقد و اقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق

لا يذهب عليك انه لا تقييد لان تعميم الدواعي الاحتياط [illegible] لصحة القياس [illegible]

عزمي

عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئها وقد وطئها بسبب اشتغال رحمها بماء غيره اي غير المستبرئ وكالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب والاحتياط اي لكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطء من اللمس ونحوه اقيمت مقام الوطء في حرمته لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر [illegible] فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة [illegible] الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج تمكن [illegible] نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الشخص ولكن [illegible] الاقسام ما تتعلق به الاحكام الشرعية وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي [illegible] مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد عليه قيد آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهيته وذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط قسمة اي استقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة علة على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه مانع انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده [illegible] ما يرفيه بشرط به حكم العلل [illegible] مقام العلة في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل لكن سبب [illegible] السقوط لانه [illegible] وليس بعلة لانه [illegible] ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع فكان الحفر ازالة للمانع [illegible] وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط لسيلان [illegible] سيلانه وكذا الزق كان مانعا وكان تأثيرها موقوفا على زوال ذلك المانع فكان الشق ازالة [illegible] فثبت انهما شرطان لا علتان [illegible] فاضيف الحكم اليهما

شرط حكم العلة

اضيف التلف اليه

نفود لا يكون ذلك الفعل منسوباً اليه احترازاً عما نسب اليه ذلك الفعل كما نقاله والسابق نسبه اليها فعلاً فانه حينئذ لا يكون من هذا القسم

لان الثقل والسيلان [امر] جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلم يكن اضافة الحكم اليهما فاضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوباً الى ذلك الشرط ويكون سابقاً على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازاً عما تخلل بينه وبين المشروط فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك احترازاً عما كان منسوباً الى الشرط لانه يكون في معنى العلة كما في فتح باب قفص عند م ح وبقولنا ويكون سابقاً احترازاً عما كان وجوده متأخراً عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول متأخر عن صورة العلة وهو قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقاً على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدماً على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط [...] حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فلما كان الشرط متقدماً على العلة كان شبيهاً بالسبب في التقدم مع كونه مضافاً الى ذلك الشيء فلا يكون شرطاً محضاً لان الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالشهادة في النكاح فانه تقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطاً بل كان شرطاً مشابهاً بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخرج عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حل القيد شرط لتلف العبد باباقه لان حل القيد مانع عن الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجاداً للشرط فكان شرطاً ايضاً وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيهاً بالسبب لكن لا بالسبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما يضاف وجود العلة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط

ملما شاء [...]



من فتح باب قفص الطير

من كل وجه فكان التلف مضافاً الى العلة [...] لا الى ما تحقق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليها اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لتحقق الامر بالاباق استعمالاً له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصباً له لا بالحل وعلى هذا قال ابو ح وابو يوسف رح فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال م وش رح يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فيصير بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسماً لا حكماً وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده من حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطاً ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطاً حكماً وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولاً لا يكون شرطاً حكماً وانما اسماً اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكماً لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما ويكون الاول شرطاً اسماً لا حكماً فلو دخلت المرأة في المثال المذكور ولم يدخل بها الزوج احد الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج ثم دخلت الاخرى تطلق عندنا خلافاً لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لان الحكم يثبت بوجودهما وعند وجود احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر وان الشرط الاول لما لم يكن شرطاً حكماً لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نم ان الاول يسمى شرطاً بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسمية شرطاً كما في اسم الجامع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة اي المعنى كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما الشرط بصيغته اي لا تنفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى وكان ابوهم ان علمتم فيهم خيراً فانه مذكور على سبيل الغالب

لعدم اضافة الوجود اليه فلا يعتبر قيام الملك عند الشرط الاول بل يعتبر عند الثاني عند نا خلافاً لزفر فان عنده لا بد من قيام الملك عند الشرطين جميعاً وهو يعتبر الاول بالثاني فكما انها لا تطلق اذا لم يوجد الملك عند الثاني فكذا لا تطلق اذا لم يوجد عند الاول

لا يضمن الحال قيمة العبد

شرط له حكم الاسباب

شرط كالعلامة

اذ العادة الغالبة ان الاذن بكتابة عبده اذا رأى فيهم خيرا لان الآية شرط حقيقي
اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خيرا فان هذا الكلام يؤدي الى اللغاية وكلام الله تنزه
عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خير
كحروف الشرط او دلالة اي دلالة الشرط لا انفكاك عن معنى الشرط كالصفة كقوله
المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه في معنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان
التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتنزلها منزلة
دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق فلو وقع اي الوصف
التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق فلا
هذه المرأة طالق لم يصح دلالة اي لا يصح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين
لغو لانه للتعريف وقد حصل التعريف بالاشارة ولا حاجة الى تعريف آخر لان الاشارة
ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية وتنجز في امرأته ونفي الشرط
يعني صريح الشرط يجمع الوجهان اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة في
كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة في كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد
وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا
وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح
الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام
فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء من جملتها كون كل من الزوجين
مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه السبعة
المذكورة مجازا او الاحصان المصطلح انما يكون اذا كان كل منهما فيهما قال شمس الائمة
شرطا او حديا على الخصوص بما بين الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح والعقل والبلوغ

ابن الكمال

هكذا في النسخ والصواب هذه المرأة التي تدخل الدار كما في الكشف لان الكلام في الموصوف ولعله ساقط من قلمه
عزمي زاده

الاحصان عبارة عن سبعة اشياء

كما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط لتكميل العقوبة
وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة
الرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم
ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق مفض اليه فيتوقف ان الرجم غير مضاف
اليه وجوبا به ولا وجودا عنده وجوده ولكنه عبارة عن حالة في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة
موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا
هذا اختيار بعض المتأخرين واما على راي المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وتوهم لم يتعلق به وجود
غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط
بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا بان هذا نتيجة كون
الاحصان علامة وليس شرطا حقيقيا بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع
شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة وهي العلامة
غير صالحة لخلافة العلة لما ذكر انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم
اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
ضمنوا دية المرجوم وجوابه ان الاحصان علامة فلا يصلح لخلافة ولئن سلمنا انه شرط
عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند الكل
العلة لا اضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط
اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط
اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق

وهي البينة مثلا ثم ما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار فيها وشهد آخران بان العبد قد دخل الدار فيها شاهدا اليمين وشاهد الشرط
عزمي زاده

لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا

بالشهادة الكاذبة
لو قال كما قاله البعض لكان اصوب لان ذلك امر متفرع كما صرح به فيما سبق ولا توقف له على التسليم
عزمي

قوله يعني لا مدخل في معرفة حسن الاشياء وقبحها آه وليس معناه نفي اعتباره مطلقاً اذ لا
للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل ولان للعقل دخلاً في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل
عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعياً صرفاً لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه
انما يثبت بالعقل كذا في التلويح

شهود العلة [crossed out] باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت
حكم على اتصال الحكم بوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة فما اذا رجع شهود الشرط
خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياساً على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة
وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو
الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل
اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فيصار مضافاً الى الزنا من كل وجه

## فصل

في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب
لا يثبت في حق الا من اهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يتوجه ودونه
وخطاب من لا يفهم قبيح كخطاب الجماد ولهذا خلق متفاوتاً ما كمن صغير يستخرج بعقله
ما يعجز عنه الكبير وقال الاشعرية لا عبرة للعقل اصلاً بعد الامر لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء
وقبحها والقضاء بوجوبه وتحريمه دون الشرع واذا جاء الشرع فله العبرة دون العقل وهو قول الامام
الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار العقل وقالت
المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه كما قيل القطع بسبب معرفة الوجوب القاطع
محرمة لما استقبحه فوق العلل الشرعية اما انها ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها
موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت
اتفق اهل القبلة على انه قد يثبت بالشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها
اراد وابما لا يدرك بحقيقته نفسه لا بتقديره نوعاً استحالة مثل رؤيته سبحانه وتعالى في الآخرة
بلا كيفية ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلاً تحت ارادة الله تعالى ان كلامه
يستبعد العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة
غايته ان يكون وجه حكمها غير مدرك بالعقل كما ذكر نفقة ابراهيم فانه قال لابيه
اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال الى ربك الى آخره



ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر
لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي
العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلاً وهو غافل على شاهق جبل
اذا لم يعتقد ايماناً ولا كفراً كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وامكنه
الاستدلال بلا عذر ورحمة تقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه هكذا
من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى
قوله عم رفع القلم عن ثلاث يحمل على الشرائع لكن هذا القول هو القول
المعتزلة من حيث النظر الا انهم يجعلون نفس العقل موجباً وهؤلاء يقولون للوجب
هو الله والعقل معرف لا يجاب وهو الصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية على ما قاله
صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المص بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايماناً ولا كفراً كان معذوراً اذا لم يصادف
مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال كمن نشأ على شاهق جبل ومات من ساعته واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً لان الامهال وادراك المدة
انما هو بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الآفاقية
واذا لم يحصل له معرفة بعد مضي هذه المدة كان لاستخفافه الحجة فلا يكون معذوراً
وان لم تبلغه الدعوة ان هذه المدة وليس على مقدار الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل
انه مقدر بثلاثة ايام اعتباراً بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة
التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في
زمان قليل ما لا يهتدي غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى يعلم العالم بحاله
في حق كل شخص في معرفته قبل ادراكها ودعانه بعد استنفادها وعند الاشعرية
انه غفل عن الاعتقاد رحمه الله تعالى اواعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً

دليل يعتمد عليه
دليل على حد الامهال

عبارة سائر الكتب بالاجتهاد والجد غير مجرد زمان
كثير وهو اوضح

١٨٦

قوله لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل كذا في الكشف وقال صاحب التوضيح لا يضمن قاتل الشاهق ولو فعل التجربة فهذا الدليل يكون اخص من المدعي وفي التلويح فان المراد الشاهق لم يكلف بالايمان ثم انه ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لا يضمن قاتله

لان المعتبر عندنا هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عنهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عنده لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ويلزم من نفي العذاب انتفاء حكم الكفر وبقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه بقوله رفع القلم عن ثلاث على صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد بالعذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا يستقيم الحجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي كونه صالحا لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل واحد بقوله انا والتأكيد الست بربكم العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال الغير فاتلفه يضمن والجنين قبل الانفصال عن الام جزء من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها وكونه في كان منفردا بالحياة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب فلم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب اذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار يتحقق الابتلاء

ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض لانه يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بحصول كفايته اليه وذلك بالمال ويكون ولاء ولي ولايته كالاداء فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم جواز ضربه عند التاديب لانه ليس نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس جزاء على الفعل كفرا بالمرتدات وحقوق الله تعالى تجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق لله كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليس بمقصود والمقصود منهما المال واداء الولي فيه كاف كما انه وهي لا تجب على القول بحكمه لا يجب كالعبادات اي المحضة كالصلاة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل من اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل والاهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر اذ لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فانه كان تحقق القدرة بهما يكون كاملا بكمالهما وقصورها بقصورهما الا ان علة اول احوال الانسان عدم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منها بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال العقل لموجبه بكونه قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن وتبتنى عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء لا عليه لانه

الاهلية نوعان

الاقسام عبارة عن الاحكام لكن اضافة الاحكام اليها لا بأس بها لان المراد بالمضاف اليه الاحكام الشرعية بخلاف المضاف عزمي زاده

قوله لانه نفع محض ... منه حرمان الصبي عزمي

اهلية كاملة

لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل به العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب انما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب بناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى الاحكام بهذه الاقسام على الترتيب في الله ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن بهذا اشارة الى القسم الاول كالايمان بالله يجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض فلا يتوقف على شيء فان عليا رضي الله تعالى عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صغيرا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى كفرها وكفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان ... وقال ش رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض ليس فيه ضرر وثبوت الاسلام في احكام الآخرة يثبت في احكام الدنيا لانه لا يحتمل الانفصال عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا وهنا تجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا في حق الصبي عند ابي ح وم رح بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا

لا تبطلان للحقوق عزمي

وبهذا



قوله فان من اسلم بلسانه ... انت حبيب ... الآخر ... بفضل ... الكلام ... عزمي

والعقل تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ فيجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف وش رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الايمان كان مرفوع القلم فكيف تعتبر ردته قلنا انه مرفوع القلم فيما يحتمل ان يجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلاة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان لا تكون مشروعة في بعض الاوقات والحج بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان لانه اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداؤها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرته كما باشره الصبي بهذا هو القسم الرابع وان كان ضارا محضا وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والهبة يبطل اصلا لان فيها ازالة ملكه من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحقق الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهة لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق لا يصح في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي ح وم رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عندهم واذا وجدت امرأته مجبوبا في صحته فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وما دار بينهما اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى الحكم القسم السادس من غير حقوق الله كالبيع فانه ان كان رابحا كان نفعا

ببطلان اسلامه بسبب ... عزمي

مبعوث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امرأته المشركة عزمي

بني في احكام الآخرة كما صرح به صاحب الكشف اذ قد سبق ان الشافعي لا يقول بصحة ايمانه في حق احكام الدنيا عزمي

لا يعتبر الغبن الفاحش عند ابي حنيفة

انت خبير بانه مساق كلام المصنف لا يختص بقول ابي حنيفة بل المفهوم من هذا التقريب ... ينتظم على قولهما ايضا

فان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالنكاح والاجارة يملكه برأى الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه انجبر برأى الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأى الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأى الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز مطلقا انه كالبالغ بالاذن

وقال النبي في كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا البيع عليه يصح من الولي بماله فلا يكون له ولاية فيهما خلافا فيصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن ماله لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له ● لنا انه عندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وان مات قبل البلوغ او بعده لانها ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد تحت حضانة الام الى سبع سنين او ثماني سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه لما روى ان النبي عليه السلام خير غلاما

فيحمل على ... ثم عليه ان ... لا تعتبر عبارته في ذلك لان الغلام ... نظرا له ...

باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل ... جعلناه وليا لم نجعله موليا عليه ... تجعله وليا



اعلم ان للاهلية عوارض تعرض عليها فتمنع مرة لاهلية الوجوب واخرى لاهلية الاداء لكونها منافية لحالة المطلقة فتمنع الاحكام التي تتعلق بالاهلية وجملة العوارض ثمانية عشر فاحد عشر سماوي وهو الصغر والجنون والنسيان والاغماء والنوم والرق والمرض والحيض والنفاس والموت والمكتسبة وهي الجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر والاكراه لا يقال للجاهل والمرض والسبع من العوارض فلم لم يذكره لان ذلك من قبيل المرض فكان ذكر الله

## الامور المعترضة على الاهلية

فائدة ...

بين الابوين وبجواب عنه انه دعا له بان يتبع الغلام فيبركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط ● والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل واذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما حكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها معلقة لكنه اي الصغر اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل وهذا ضرب من الاهلية اي نوع من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر يسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالصلاة والصوم والزكوة وسائر العبادات كالحدود والكفارات فيما يحتمل السقوط بالاعذار ويحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما في اداء اداء ... كان في شبابه كالاول اي لانه اذا اسلم في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الاسلام من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث

وكانه ناذل من السماء

... بعد العقد فهو العذر ... ما يحتمل ان يسقط عن البالغ بعد العقد ... فانه يسقط بالاعذار ... فمن ابوه يتعلق الى الاداء ... فانها يسقط عن البالغ بعد الاكراه ... فلا يحتمل السقوط عنه فلا يسقط فرضيته

هذه المسئلة ايضا من فروع قول المص اذا اداه كان فرضا فذكره ههنا خصوصا بتصحيح بعض لـيس كما ينبغي دمن قول المص ووضع عنه الاداء انه اسقط عنه التكليف بالايمان بعني في حال الصبي كما يشهد بذلك كلام المص في الشرح

من المسلمين وغيرهما لا يبقى لم لا يجوز ان يكون اجابة صحيحة ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي بترك الزام الاداء يعني لو لم يسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان اداء ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي بعني جملة الامر الكلي في باب الصبي وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيد نا به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي بان باشر بنفسه ولكن الصبي اي باشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبي مظنة المرحمة مطلقا فيكل طريق سليم يميل الى الترحم عليه وشرع في الوقام لمن لم يرحم صغيرنا فحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطا هذا تفريع على قوله توضع عنه ونحو بيرمه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان حرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور جنايته فعله بمنفيا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله لا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على جناية لكان حرمانا عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافيان الاهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملكية واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولان الارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ بعثت على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف

186

والقياس عدم وجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب وان فات قبل مضي الشهر هذا في حق الصوم والمراد بالشهر شهر رمضان كما ان فوات وقت يوم وليلة في حق الصلوة

في اعتقاده ويسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها مما فيه ضرر محض ورحمة لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا لحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج فيسقط القضاء لدخوله في حد الكثرة وهذا الاستحسان في جنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رح حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد رح وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت تنقص الدماغ على ما خلق عليه من الضعف او الاصلي كان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان عرضيا طارئا على الكامل فيلحق انه عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفائه بحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء او باعتبار الساعات عند ابي حنيفة رح حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه ازداد حينئذ على يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فتدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة وهي ما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها الاعتبار انما هو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت فان وظيفة الصلاة يوم وليلة فاكدت كثرتها بخولها في حد التكرار ووظيفة الصوم وقت ان ينكر ما عبر عنه الاستيعاب

فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا
يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول
ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان
الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان
في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة
اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل
في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل
تيسيرا لان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب
الى السقوط والعته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما
ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا
في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال الشيخ وهو كالصبي مع العقل في كل
الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته ولا تجب عليه ولا
وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه
اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
بتسليم المبيع ولا يرد عليه العيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يقع طلاق امرأته ولا اعتاق
عبده ولو باذن الولي ولا ينفذ اشتراؤه بدون اذن الولي وما ضمان ما استهلك
من الاموال فليس بعهدة بل هو جابر من سؤال يقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه
فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية
لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو وضمان المستهلك ليس مما يحتمل العفو شرعا لانه
حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه اي ذلك المال المستهلك

العته

في الشرع

المستهلك



اعلم ان النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ ...

المستهلك صبيا او معتوها او رضيعا ... لانه نائب في ذلك عن العبد او في المحل
معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك
يتوقف على كمال العقل وهو وضع عنه اي يسقط عن المعتوه خطاب الشرع كالصبي حتى لا يجب
عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما
تثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة
لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له
قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين
غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة
عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري
بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء
وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلاة عن
المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما
في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان
الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه
وتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
وسلام الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام ولم يصلح هيئة مذكرة ... انها القعدة
الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد
فيه ولا يجعل النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه
الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع عن استعمال
القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تأخير
الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز وثم منع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه

النسيان

النوم

في القياس لا يسقط شيء من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة بخلاف الصوم والزكاة فان امتداده فيهما نادر فلا ينافي الوجوب فيجب قضاء الصوم دون الصلاة

بعض الدماغ او القلب فيتعطل به القوى المدركة او المحركة كما قال المصنف يضعف القوى […] عنه لانه لا يزيل العقل ولانه مرض وهو غير معصوم عن الامراض فافهم

اوالقضاء على ما قدر بعدم الاشتباه وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالنوم لم
يبق للنائم تمييز حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع
والشرا ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم لانه ان
قرا المصلي في صلاته قائما وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه و
سجوده لصدوره لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلاة لم تفسد صلاته لانه
ليس بكلام واذا قهقه [illegible] لا يكون حدثا وفي خانية هو في خلاصة والنوازل
يفسد صلاته اذا تكلم واذا قهقه ان نومه في الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته
والاغماء وهو ضرب من مرض اي نوع منه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل وهو اي
الاغماء كالنوم في ان بطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت
الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان الاغماء حدثا بكل حال
مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وفي حق الامتداد
فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم
فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء كما في
الصلاة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة
باعتبار الصلوات عندهما وعند محمد باعتبار الساعات فقد حكى بمنزلة الجنون وعند […]
عليه […] صلاة كاملة لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء
وكان استحسانا بحديث علي رضي الله عنه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر
اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة
فعرفنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو
اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر
فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حتى لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام

الاغماء

الرق

هذا هو المختار […] خلافا لمحمد

كالشهادة



شرع الرق جزاء على الكفر

كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأملوا في آيات الدالة على وحدانيته جازاهم الله
بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي اصل وضعه
وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا
بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال
البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج بغير […]
عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ من عرضة النقاب […]
بيده بها وابتذالها اي التصرف وهو وصف لا يتجزى لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق
الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل
هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا
وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد
في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق
عنده لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لعدم […]
عبد عتق كله […] لان الاعتاق […] كان متجزيا فالعتق ان ثبت
في الكل لزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او يجزي
العتق ان ثبت في البعض دون الاخر وقال ابو يوسف […] ازالة […]
لا اسقاط الرق واثبات العتق […]
دون الرق […] عقوبة بالجناية على حق الله تعالى […] والملك
كالحيوة […] ثبوتا وزوالا والحيوة […] فكان الاعتاق […]
ملك المالك والعبد من حيث انه مال متجزئ وازالة المالية يكون اسقاطا لها […]

وتسري الى الاولاد وان لم يوجد منهم الاستنكاف عزمي

في الشرح الاكملي الاعتاق ازالة العبد […] نفسه فكان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب ذلك الرق […] يكون مراد الشارح ايضا ذلك فتدبر عزمي زاده

قال ابو ح الاعتاق ينجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملك وان لا يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية

يوجبه وان الرق فيعقب العتق لان يكون فعل المولى ملاقيا للرق فيبقى العبد عنده باقي قيمته كثيرا القرب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي المالكية المال النعيم المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون ما لكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلت لو قبل مالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا لمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كان له فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهو صالح لمالكية المال والاولى ان يستدل عليها بالاجماع على انه لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاتخاذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها ما عدة للوطي وان اذن لها المولى بذلك كما لا يملكها الا في لانه من احكام الملك كالاعتاق في حق المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة لهما اصلا لان منافعهما باذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يمنع ان لو ضمن بجملة سائر القرب من الصلاة والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلاة الفرض ليست بالاجماع ولا العبد لو اذى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للزاد والراحلة فيما يتمكن من الفرض ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه يملك النكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الاستمتاع باحد الوجوه الا بها فهذه حاجة كما بالمال

## اداء القضاء الخ يمنع عن الفرض



اي الرجوع لا ينافي عصمة الدم يعني ان دم العبد معصوم كدم الحر فيضمن كذلك فلا يجوز لاحد اتلافه واتلاف عضو منه لان العصمة نوعان مؤثمة ومقومة والاولى بالايمان يثبت والثاني بدار الاسلام والعبد اما ان يكون مسلما او يكون في دار الحرب واما كان يثبت عصمته الا ان يلحق بدار الحرب مرتدا او ابقا على وجه التولي من دار الاسلام ثم ينقطع به المالك عنه فلا يبقى معصوما الا ان الكافر لا يملكونه عند ابي ح فلا فائدة في فائدة ثبوت العصمة المؤثمة

الحلال والحرمة فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع حاجته الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال يتعلق به وما يستباح المولى لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما ملك المولى جبره على النكاح قلت انما ملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه ويصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما نافيه لان كمال الحال مبني على العز والشرف والرق مبني عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب ويبنى بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانها من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان الاستفراش للحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه الاثم كرامة بلا شبهة فانه ينتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بدار الاسلام اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم

قوله فالادمي منتقية في العبد يعني في الجملة لا بالكلية حتى يرد عليه ما في التحقيق بل في عامة الكتب من ان المالكية المالية لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت عنه بامرين ملك الرقبة وملك التصرف والعبد وان لم يبق اهلا للاول فهو اهل للثاني كيف وهو مدار الفرق بين العبد والمرأة حيث ينتقص دية المرأة دون ديته

ولم تجب عليه الدية والقصاص في العبد نسبة اي في كل واحد من الامرين كما في المنيا لايجاب نظرا وانما الاحراز بالدار فلانه يتم بما يجب العزارة في مدة الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة فكل واحد منهما ما ثبت في حق العبد ابقا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما تفاوت فيمته بالرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل العبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينتقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الادمي بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالادمي تنتقص في العبد ويكون ناقصا عن الحر اي تنتقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولانا نقول الذكورة اذا انتفى من الانثى دونه في كرامات البشر ولهذا تنتقص ديتها عن دية الرجل ثم الحر [illegible] لان ذلك يثبت بالنص على خلاف القياس كما نقول ان العبد معصوم مثل الحر في الكمال ولهذا يجب القصاص قبل اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لا يجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجد شرائطه وهو المساواة في العصمة الاصلية الذي ينبني على القصاص وصح امان العبد المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال مع انه ولاية وجوابه هو انا لا نسلم انه صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام من رضخه فبالامان تصرف في نفسه اصلا ثم يتعدى حكم الامانة قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا

في العبد قيمته ما لم تبلغ

أمان المأذون

شهادة العبد بهلال رمضان

ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا فعند ابي حنيفة لا يصح لانه لاحق له في الجهاد حتى يكون ساقطا عن نفسه بعدم [illegible] وعند محمد يصح امانه لانه مسلم ممتنع عن نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف ذمتك عهد الله او تعال فاسمع الكلام كذا في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حق الدم فاقراره صادر لا في حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف مالية التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان ارادنا السرقة المسروق مجازا والقائمة اي يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال الذي في يده وهو الكسب صحيح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فالمال ان كان مستهلكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرد المال اتفاقا وان كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره انما يثبت في حق نفسه ثم القطع يتضمن في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه من استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام وذلك

ألفاظ الأمان

المرض

وانما قيد الموت بكونه عجزا خالصا احترازا عما تقدم من الصغر والجنون والرق وغيرها فان اثر كل واحد منها عجز ولكنه ليس بخالص اذ هو على عرضة الزوال في الدنيا مع بقاء نوع قدرة فيها بخلاف الموت ٦

افاضة الانوار

اى الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادة عليه بقدر المكنة
حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان
الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل
بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو
محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر
ما يتعلق به صيانة لحق اى حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر
الدين بالموت مستندا الى اوله اى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت فلذا
اتصل بالموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف
الآلام وكل جزء من المرض يوجب الما كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت
فالموت مضاف الى الكل لا الى ما دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم
ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحتى لم يتعلق
بما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة
ثم ينقض اذا احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا
متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت
صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببيته للحجر
قبل اتصاله بالموت مشكوك فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت
الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الاصل فلا [illegible]
فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض
وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت اى كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم
بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد
على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة

تصرف المريض فيما يحتمل الفسخ

اى لا يقبل النقض ان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين ٦ توضيح

ما لا يحتمل الفسخ



فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه بخلاف الراهن حتى يعتق فيقبل شهادته قبل السعاية بمنزلة الحر والمريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته ٦ توضيح

نفذ اعتاق الراهن العبد المرهون عند المرتهن

بالحرية من كل [illegible] واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان المال
وافيا بالدين او هو خرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اى في ملك اليد دون
الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض
انما كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد
تعلق حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه وجوابه ان يقال
لا نم وجود ما ذكر في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق
حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق
يبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والمغصوب والنفاس لا يعدمان
الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة
كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد
جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم [illegible] بخلاف النفاس فان الصوم يتأدى
بالحدث والجنابة [illegible] الولا النص [illegible] قوله ثم [illegible] الصوم
والصلاة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم
اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلت وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا ينبغي
الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون يسقط القضاء وان كان
وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون معدم للاهلية اصلا فكان ينبغي
ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب ما النفاس
فلا يخل بالاهلية فلا يوجب القضاء فلم يتعدى الى القضاء اذ لا حرج في قضاء
الصوم بخلاف الصلوة فان في قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه
تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه اى عن الميت الا في حق الاثم وهو الاداء

دما

جعلهما بمنزلة عارض واحد لاتحادهما صورة وحكما [illegible]

في كل عشرة ايام من

اى في قضاء الصلوة حرجا بينا لانه يلزم على الحائض خمسون صلوة في كل شهر بخلاف الصوم لانه لا حرج في قضائه لانه يلزم قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا ٦ وافية

الموت

عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى رح بناء على ان الفعل هو
المقصود عندنا فى حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما فى دين العباد وعندنا ليس له
ولاية الاخذ والذى بقى عليه اى الميت المأثم لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق
بالاحياء فى تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام
الدنيا واحكام الآخرة وللاول على اربعة اقسام احدها الذى هو من باب
التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثانى ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث
ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافى
القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهى منتفية عنه
والى هذا القسم اشار بقوله وما فيه تكليف اى الى القسم والى الثانى اشار بقوله
وما شرع عليه اى على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول
ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثانى ما يكون متعلقا بذمته فان كان
حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن
متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا فى غيرهما ومقصود صاحب الحق
هو ذلك العين لان حوائجه تنقضى بالمال والفعل تبع بقى ببقائه اى ببقاء
ذلك العين بعد موت من كان العين فى يده ولهذا لو ظفر به كان له ان
يأخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى
يضم اليه مال اى الى الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت
لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة
والكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اى ولاجل ان ذمة الميت

١٩٦

لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح
اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كان قد سقط
فى احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين
اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل
فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به فهذا نقض على التعليل المذكور وهو ما ذكر
من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس مع جوازه فى العبد المحجور الملتزم بالدين
لان ضعف الذمة وعدم مطالبة الدين الذى اقر به فيكون فى حكم الساقط فوجب
صحة الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى الجواب بقوله لان ذمته
فى حقه كاملة لوجود عقله والمطالبة ثابتة ايضا فى الجملة لا يتصور ان يعتقه
مولاه او يعتقه فيطالب فى الحال او يتصور المطالبة فى الحال الا ان التزمها الكفيل
ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به فى الحال لان الكفالة الاصيل وهو العبد المحجور غير
مطالب فى الحال لان تأخر المطالبة عن الاصيل لعدم ملكه كالمعسر وغيره ما للكفيل هذا
المعنى معدوم فى الكفيل فيطالب به فى الحال وعلى هذا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان
الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب
به فى الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على
الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حى مفلس فى الدنيا
اشار رحمه الله الى قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة
كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها تسقط بالموت والظاهر انه يقول
لا فائدة فى ذكره سوى التكرار لانه بين الله حكم بطلان الزكوة وسائر القرب بالموت
قبيل هذا وان كان حقا للميت المشروع حقا للميت بقى له اى للميت ما ينقضى به الحاجة
ولذلك اى ولاجل بقاء ما ينقضى به حاجته بعد موته قدم جهازه لان حاجته الى التجهيز

اقوى من تعلق الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية لان حاجته اليه احق
لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه
لان حاجته اليها اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له
لقوله عليه السلام انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة وسببا اي زوجية او دينا بلا سبب
كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال ليصرف في حوائج المسلمين ولهذا اي
ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى ان
يحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء
اي تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل
الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون
والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حياته ولا تنافيه القربات اذ
ولده يتعير الناس اياه برق ابيه فالرق يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله
وقيل هذا معطوف على قوله تبقى تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج
في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك
هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت
لقضاء حاجة المالك ولا يتصور على قضاء حوائج من المملوك بعد الموت فلا تبقى
بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال ش رح يغسلها زوجها كما تغسل
زوجها لقوله عليه السلام لعائشة رضي لو مت لغسلتك جوابه ان معناه لقمت
باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع
لدرك الثار وهو التشفي وتشفي الصدور ولما بناه على الاولياء

تغسل المرأة زوجها في العدة لا العكس

شرعية القصاص



اهدر

يجب مع شرط القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على
اوليائه اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص
لورثته ابتداء لانه لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت
لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان التلف
حياته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة على حقه
فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج من اهلية الوجوب
له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ثم فيصح عفو المجروح باعتبار ان
السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق ثابت له بسبب
للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري
فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لورثته لما قلنا وهو ان التشفي درك الثار
وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل حق القصاص للحد الكل قلت الحق
فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم لا يبقى
شيء للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو يوسف ومحمد رح للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير وان لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب
ورجحان جهة وجود العفو منه لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث وثمرة الخلاف تظهر
فيما كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا
كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى له بالقصاص قبل الاعادة
فيقضي الحاضر حين اقام الحاضر البينة الا ان يحضر الغائب فيعيد البينة وقالا

ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا

قوله وهذه المسألة ههنا تأييد كون الاستيفاء حقا للورثة فالظاهر حق الصغير لما جاز ذلك كما اشير اليه في شرح الهداية

قال في بعض الشروح وجواز عفو بعض الورثة او عفو بعض الدم وعبارة الشارح غفلها عزمي

لو كان موروثا لاحتاج الى القضاء بالبينة في حضور الغائب لان احد الورثة
ينتصب خصما عن الميت وفي اثبات ما فهم البينة ثم يحتاج الى اعادتها واذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه وتنفذ وصاياه
لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه
لورثته ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه يصلح لحوائج
الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف ربما فارق الاصل كالتيمم فارق
الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كالدية وعندهما لما كان
القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده وينتقل اليهم من الميت عندهما وجب القصاص
للزوجين عندهم بناء على هذين الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار
لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص
كما ثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج
والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت لنا ما روي
ان رسول الله عليه السلام امر الضحاك بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو
مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الاخرة ايضا لان اربعة انواع ما يجب
له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه
من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي [illegible]
في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالمهد للطفل من
حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض
سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره
المصنف انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتمال العادة

وجوب القصاص للزوجين

جهل

قوله لا يذهب عليك ان هذا علة لجعله عارضا عزمي

قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم
فيها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي
قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا
عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم
جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في
الاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمعجزات
الدالة على رسالة الرسل فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس وكذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لان جهله جعل عذرا
في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عذاب
القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب
البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى
بالاخبار وباحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل
الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة
لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام
الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان كان
له تاويل يحكم حكم النصوص فهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلائل واضحة
على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه لا يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له
منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا على
متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه

جهل باطل

علة لجعله مكتسبا فذكرها في قرن واحد خصوصا باو الفاصلة ليس كما ينبغي عزمي

وجه التقييد بالاخرة غير ظاهر كيف ويجب قتلهم على المسلمين ويضمنون مال العادل عزمي

المنعة بالتحريك جمع مانع وهو في عز ومنعة ويسكن اي من يمنعه من عشيرته كذا في القاموس عزمي

وهو مخالف لما نقل عن شيخ الاسلام وكذا لما ذكره في الهداية وغيره وقد يقال يمكن التوفيق بحمل ما ذكره في الهداية على ما اختاره نفسه بالفساد لا مطلقا عزمى زاده

جهل معذور

والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر والثاني جهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه على وجه فوق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته اي على تقدير الاكل بعدها لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ان لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان قوام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفطر فافطر بعده لا تجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا ومن زنى بهذا مثال الموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فانه لا يحد لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الاخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لانه ليس بين الاخوين انبساط في الاملاك عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه اي جهله بالشرائع يكون عذرا لو لم يعلم



جهل الشفيع

ولم يقم مدة ولم تبلغه الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لان دار الحرب ليست بمحل شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع لان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان تثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعد عذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل العلم ببلوغ الخبر اليهما ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذلك لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ المولى والموكل قد يستبدان بهذا التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون بهما والسكر اي ثاني نوعي العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح بان حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء اي البنج والافيون لتداو او شرب مكره بخوف القتل او قطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصورة

ان شاءت قامت مع زوجها وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة عزمى

حتى كان له الجهل بعد العلم عزمى

بخلاف الشرب لقصد السكر فانه حرام

سكر

بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات اعلم ان فخر الاسلام وصاحب التوضيح وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من اسباب المباح
مطلقا وذكر قاضي خان في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان
عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه واعتاقه وهذا يدل على انه حرام
وان كان السكر من محظور اى من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة
وكونها فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فهذا الخطاب ان كان في حالة السكر فهو المطلوب وبهذا لا يكون منافيا له
وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لانه لا يخاطب شرطا
فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لانه تكليف اضافة الى المحال
فثابت له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقارير الا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان حكم السكران
بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد
لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع
عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو
السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع واحترز به عن الاقرار
بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤخذ بافعاله وقيد الحدود
بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح
فيهما لوجود المكذب والهزل اى السادس من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة
اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ
استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى ... اللفظ موضوعا له ولا
صالحا لان يراد به ذلك اللفظ على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف نظرا لانه ...

الهزل

الثالث

ان يقال هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والتقييد احتراز
عن المجاز وخطأ ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع
كان عليه ان يقول وما لا يصلح له وان كان معطوفا على ما لم يوضع كان ينبغي ان يقول
ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس موضوعا
له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل بل نقول لا نسلم انه ليس بهزل لانه اذا اراد
به معنى لا يفيد وخفي عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد
بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اى حكم ما هزل به
والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة اى بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة
لان الهازل يتكلم بالهزل عن رضاه واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه
فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في
البيع يعدم الرضاء بحكم البيع ولا يعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من
حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل
ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد
ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما
من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس بيعا في الحقيقة وهذا لا يحصل
بذكره في العقد والتلجئة هو ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره
والهزل اعم منها لان التلجئة انما يكون عن اضطرار والهزل اعم سواء في الاضطرار
ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضاء
بالحكم لا الاهلية الاصلية اى اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لما صح
معه وقد قال عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا
على الهزل باصل البيع اى اتفق العاقدان في السر ان يظهرا العقد بين الناس

التلجئة

المواضعة باصل البيع

ولو قال لعدم الاختيار كان اولى لان المانع عن الملك لعدم الرضاء كما للمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا كذا فى التلويح

عزمى زاده

لو قال على انهما يبنيان العقد كان اولى عن الايهام

عزمى

والاختيار هو القصد الى ... والرضا هو ايثاره واستحسانه تلويح

ولا يكون بينهما عقد وان اتفقا على البناء اى اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة
يفسد البيع ... غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه
المشترى بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضا بحكمه كسائر البيوع الفاسدة
فان الرضاء موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعنى صار اتفاقهما على الهزل كشرط
الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك فى البيع الصحيح ففى الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعلى البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل
وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شىء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها او
اختلفا فى البناء والاعراض اى قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عنده بلا ريب لان الصحة هو الاصل فى العقود فيحمل
عليها ما لم يوجد ... مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شىء واما اذا اختلفا
فمدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اى لصاحبيه فيجعل اولوية
صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان
البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل
هو الصحة يترجح ما قالا بسبق الهزل لكنا لا نم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد
مغفلة اخرى هى ان الاصل فى العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اى المواضعة
فى القدر اى قدر البدل بهذا هو القسم الثانى للمواضعة صورته ان يتواضعا فى العلانية
على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن بهذا القسم ايضا على اربعة
اقسام فان اتفقا [illegible] صورة المواضعة
فى القدر على انه لم يحضرهما شىء من البناء والاعراض واختلفا فالهزل باطل والتسمية
صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب فالالف الذى هزلا به باطل هذا
بناء على ما تقدم من اصلها وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان

المواضعة فى قدر البدل

فى البيع بالف دينار كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب الالفين فيفسد البيع
لان الشرط المذكور ليس من مقتضيات العقد وفيه لاحد المتعاقدين

عزمى زاده

عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله فى اصح الروايتين عنه لانهما لو عملا بالمواضعة
حتى يكون الثمن الفا كما قالا لا يفسد العقد لان الالف الذى هو غير داخل فى
العقد يكون قبوله شرطا فى البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب
العمل بالجد فى اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان
غرضهما من ذكر الالف الذى هو بمنزلة السمعة الاحتياط بلا البيع كما ذكره
والسكوت عنه سواء كما فى الكشاف وفى لهما رواية عنه وان كان ذلك
اى الهزل والمواضعة فى جنس اى جنس العوض بان يتواضعا على البيع بمائة
دينار ويكون الثمن فى الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اى سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شىء او اختلفا فى الاعراض
والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن
وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا فى اصل العقد
من الفصيح وذلك بالانعقاد بما سمياه والفرق لهما بين المواضعة فى القدر
والمواضعة فى الجنس حيث اعتبرا التسمية فى الاول وجعلا البيع منعقدا بالالف
والمواضعة فى الثانى وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل بالمواضعة
مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبقى من المسمى
ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود فى
الالفين واشتراط قبول الالف الآخر شرط لا طالب له من جهة العباد لانهما
المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو
... على ان يعلفه شعيرا ... ما لو كان الهزل فى جنس البدل حيث لا يمكن العمل
بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى اذ يوجب خلو
العقد عن الثمن فى البيع وهو لا يصح بدون الثمن فتعذر المواضعة مع الجد فى الاول

لان الجد بالهزل يقتضى ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا فى العقد والدراهم غير مذكور فى العقد فلو اعتبر مواضعتهما لوقع بلا ثمن

عزمى

لانهما قصدا الهزل بما سمياه ولم يذكر فى العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فيبقى بلا ثمن

عزمى

ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية
فلذلك ينعقد البيع على ما سمياه الدنانير وان كان اى الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق
والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل حتى لو دخل
الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عم ثلاث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي
هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي الباقي وهو العفو والنذر ونحوه
بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها
علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل
مع امراته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتقه في العلانية ويكون ذلك هزلا

المواضعة في اصل النكاح وفي قدره

وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا
باصله اى اصل النكاح بان يتزوج امراة بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم
والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان
هزلا بالعقد اى قدر المهر بان يتزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا
فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان
بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اى على ابتناء العقد
على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل
الهزل فلا يثبت المال مع الهزل لان الفرق لا يخرج بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث
عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل هنا بالمواضعة وابطل الالف الذي
هزلا به وجعل المهر الفا لان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في
النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة رح في رواية محمد عنه وبالفين في رواية ابي يوسف

الشرط الفاسد لا يبطل النكاح لا في اصله ولا في العقد ولا في الصداق



عنه والمهر الف في هذين الوجهين ووجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا
يصح بدون ذكره فلا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على الهزل لانه يكون
المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا
يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه ووجه
الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اى الهزل في جنس
البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض

المواضعة في جنس المهر

فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا
الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا عليه لم يذكراه في العقد
فلا يجب بدون التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه
العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في
الصورتين الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لان المهر تابع فلو
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر
المثل وعلى رواية ابي يوسف رح يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان
المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما
كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله
بان اتفق الزوجان على ان يخالعا بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا
عليه واتفقا بعد العقد على البناء اى على ابتناء العقد على المواضعة فالطلاق
واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار
الشرط حتى لو شرط في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول فيبطل

كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق على الف على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال في ايام الخيار المدة فالطلاق واقع والالف لازم كذا في التلويح
عزمي

وهذا تمليك بعوض ولهذا كانت البداية من جانبها لانه يثبت البيع فانه [illegible] فوجب قبول الزوج
صح الرجوع عنه ولو قامت عن المجلس قبله بطل كما في البيع
زين العابدين

اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط ولا يختلف [illegible] عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع البدل
الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه وقد نص
عن ابي حنيفة في جامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال الا ان تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج فكذا الهزل
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط
الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على
خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل
الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة
واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما
عندهما فظ لان الهزل بطل من الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما على
الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي حنيفة لانه يجعل الهزل مؤثرا
في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عنده الاختلاف يعتبر الاصل
فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير مفيد وان سكتا
فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد
وان كان الهزل في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا على
البناء لكنه على البناء اي بناها على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم
لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان يؤثر في المال لكن المال تابع
للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه قد يكون المال
فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون بحكم حكم المتبوع فانه منقوض
بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه

وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا
عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال ههنا وان كان مقصودا بالنسبة الى
العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال بمنزلة هو
الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا
بالنسبة الى الحل لكنه مقصود بنفسه ولهذا وجب الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه
يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم تقبل جميع المذكور من المهر
في العقد لا يقع وعنده اتفقا على الهزل لا يكون المراة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق
وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وقع الطلاق ووجب الكل اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل
فكذا المال تبعا حتى وجب المال عندهما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فكذا اذا اتفقا ففيها
على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا
اختلفا يكون القول لقول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه
وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكر في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما
بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما وكذا في المال وعنده
ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء
توقف الطلاق على قبول المراة المسمى لا غير لانه اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط
قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع
الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان
ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع
لم يكن بينهما بيع في حقيقة او بما لا يحتمل كالنكاح والطلاق فالهزل يبطل لان الاقرار

يعني بتعيين ان المراد بالعمل العمل المخصوص وذلك ان ارتكاب جميع المحظورات سفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو السرف والتبذير ولم يفهم عند الاطلاق ارتكاب معصية اخرى مثل شرب والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة كذا في التحقيق عزمي

الهزل بالردة كفر

يحتمل الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا في الاخبار به لا يصير حقا والهزل
بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالا
[illegible] بيانه ان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين
الهزل فانه لكنه كفر بعين التلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا
بالدين والسفه هو الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة
وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير
فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المص بقوله وهو خفة تعتري الانسان
فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل وان كان اصله مشروعا كالبر وهذا
معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كالشواطة فيقيد التعريف
بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو
مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاطلاق
وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع
من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها واجمعوا على ان مال السفيه عنه
واتفقوا اي اجمعوا على ان السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول ما بلغ اجماعا
يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء وترك [illegible]
بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا
الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يتولون [illegible]
والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس
الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رح
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا

السفه

يعني ان وصلية والواو للحال على والعطف على مقدر ... عليها للعطف على مقدر اي ان كان غير مشروع وان كان ... والشيخ والصواب اسقاطها لان هذه الجملة معطوفة عليها بالواو عزمي

واختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فحجر ابو يوسف ومحمد كذا في التلويح عزمي

وذلك نادر ولذلك لم يكن [illegible] مدار الاجتهاد فان ... لا ينفك عنه غالبا عزمي

لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة عزمي

وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها
جدا لان [illegible] لم يمنع عنه وكذا لا يتم عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات
مندرئة بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعلى المال اولى لان المال تابع
لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لان الله تعالى علق الايتاء بايناس
الرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني انه تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح و
العتاق ونحوه تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة رح لان الحجر على الحر البالغ
العاقل غير مشروع عنه وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان
السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه
لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع
للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال على المسلمين
والسفر وهو خروج المديد وادناه ثلث ايام المراد من الخروج خروجه عن موضع
الاقامة على قصد السير ترك لشهرته وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بشيء من اسباب
الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه
مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس
السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة
بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم
فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم
الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا يصح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان
من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
قيل لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة اليه لا الكامل
القوم مع السفر [illegible] اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح

لكنه هالك كالهازل فان كلا منهما يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لا لنقصان عقله عزمي

السفر

فيه ما فيه والصواب وجوب اداء الصوم لان نفس الوجوب ثبت بشهود الشهر لا محالة عزمي

وجه الاحتياج الى هذا التأويل غير ظاهر ثم لو قال الى الاحكام السفر من حيث الرخصة لكان له وجه

عزمي

الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة على المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا اصبح صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان عذر المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص في الفطر ما يكون الغالب فيه تفوق للمشقة بواسطته فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر في الصورتين المذكورتين وبعد نيته الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان لم يتم علته بعد يعني القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر مسيرة ثلاثة ايام لان العلة لم تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق جميع فلو توقف ثبوت الترخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة في جميع مدة السفر وهو خلاف الموضوع والخطأ اي الخامس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد ما استفرغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا ويعتبر شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يعتبر اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون اثم القتل العمد ولا يجب القصاص

لو اخطأ المجتهد يستحق اجرا واحدا

ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجب به اي بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلامه بتقصيره والمراد من قوله رفع عن امتي الخطأ حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه وجب الدية والكفارة ووجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال الآخر قبلت اذا صدقه خصمه اي قال صدقت وراء الايجاب كان خطأ ويكون بيعه كبيع المكره بيع ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الماء فوجد الاختيار فينعقد لكنه يفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الغير على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه ثلاثة اقسام اما ان يعدم الرضا اي رضا المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني من الاكراه القاصر الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف ولا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه وابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ذا الاهلية تحقق بعقله وكونه مكرها لانه اي المكره عليه متردد بين فرض كما اذا اكره على ...

الاكراه ثلثة اقسام

اي معناه يقصد المكره بحبس ابن المكره او ابيه كذا في الكشف عزمي

كذا في فتح القدير عزمي

عطا قوله ولم يوجد آه

بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب انت خبير بما فيه من التشويش وغاية ما يقال في
التوجيه ان ذكر التساوي في الاثم وفي الثواب استطرادي ذكره توطئة والمقصود بالذكر عدمهما قال
في الكشف ولا يوجد ما لا يتعلق بفعله الثواب ولا بتركه عقاب انتهى ثم انه لا يذهب عليك ان القسم
الذي جعله في الترديد رخصة حيث قال ان
كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم
في الصبر على الامتناع عنه يصدق عليه على ما قرره
ان يقال لا تعلق بفعله ثواب ولا بتركه
عقاب الا ان يقال المراد بعدم الاثم في الصبر
عدم الاثم [illegible] مع الثواب وهو تعسف

فانه يعترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه الى ان افضى الى الهلاك من غير فائدة
اذ ليس فيه قضاء الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه
يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره
عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره
عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان قلبه بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا
الا انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد
بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على
الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته مأثوما
في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه ان كان
مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصة
فيه ولم يوجد في الاكراه ما يثبت الاقدام عليه والامتناع عنه عند
الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما
ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا في الفرض والاباحة والرخصة فيما
اذا كان اكبر رأي المكره ان الحامل يوقع ما يوعد به واعلم ايضا
ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم
بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار
اي الاكراه اختيار المكره بمعنى لا يبطل به لانه لو بطل اختياره يبطل
الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور
فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اي اختيار
المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار ه

عطا اجاب عنه صاحب التلويح بان المراد بالاباحة
انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يثب
وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر
وبالرخصة انتهى وفيه بحث فان ما صححه يتوقف
على ... فعله ولو تركه لا يأثم ولا يوجر ...
على وجه وقسم ... في التفصي بل في عامة الكتب
ومثال هذا القسم ... صاحب الكشف بان
الاكراه على افطار الصائم وقد صححوا وان كان مقيما
الصائم اذا كان مسافرا بانه يأثم على الترك
عليه فتدبر ه
محشي

لان مثال الرخصة في عامة الكتب هو اجراء كلمة الكفر على
اللسان وقد صرحوا بان المكره عليه ان صبر حتى قتل يكون شاهدا
وكذا الاكراه على افطار الصوم اذا كان مقيما فانه ايضا له
صبر حتى قتل يكون ماجورا ذكره صاحب الكشف ه
محشي

الصحيح

---

الصحيح على ان اختيار الفاسد وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره
كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اي امكن نسبة
الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون
آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يمكن
كالاكراه على الوطي وهو الاكل بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره
مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل
الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان
الغير لا يصلح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا
ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه
مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر
والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ
ولا تتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل
بالهزل وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه
يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضاء
يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان
المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به
وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف
عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر
سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة رح مع ان كذبه متيقن فكان
ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة رح اثبت العتق
فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا
عنه لانه ذكره على انه يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله
وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة

لما بين ضابطة كلية يعرف بها احكام الاكراه اجمالا اراد ان يبين تلك الاحكام مفصلا فقال ولا ففي الاقوال

تقييد بالفعل باعتبار القول

الغير

الاكراه في الاقوال

فلا تبطل بالكره

يفسد البيع بالاكراه

لا تصح الاقارير كلها بالاكراه

لغيره يعني مثل الاقوال فان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي
فان الانسان فيهما لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره
ولا يجب على المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما
ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور
واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة
وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون
الآمر وان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق
حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه
كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره
لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من
غير منفعة للمكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان
جائعا لا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه وان كان شبعان
يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره سواء كان المكره جائعا او شبعان لانه اكل طعام المكره بلا اذنه لان الاكراه
على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكن الاكل عادة فلما قبض المكره الطعام
صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه
بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن
الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره
لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام
المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها
على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح
المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان
يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره

ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية تجب على عاقلة المكره ان كان خطأ
ووجبت الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تحتمل
رخصة كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك
اذ لا يجب على الام لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت
هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش
فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب
النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش
مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل
بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل والقطع على الزنا
ترخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين منها القتل الذي هو المانع عن الترخص
في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها
وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره
والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة
وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه
في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة
فاذا قتله كانت فتيا بالاكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا اي ترتفع الحرمة بالكلية
ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء
ثبتت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس
لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
كاجراء كلمة الكفر فيرخص له لان حرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط لكنه
لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت
الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم

نفقته

ان لم تكن المرأة منكوحة الغير

او اذا كانت المرأة منكوحة الغير

هذا الفرق بين الرجل والمرأة في الاكراه

بينكم بالباطل وإذا أكره عليه إكراهاً كاملاً جاز أن يفعل ذلك لأن حرمة
النفس فوق حرمة المال فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس فإذا استوفاه ضمنه
لبقاء عصمته وهذا إذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث والرابع
حتى قتل صار شهيداً لأنه يكون باذلاً نفسه لإعزاز
دين الله تعالى ولإقامة حق الشرع

تم هذا الكتاب بعون الله
الملك الوهاب

هذا آخر ما تيسر إيراده من نتائج الأفكار عند
الاشتغال بمطالعة شرح المنار والحمد لله على نعمة
الإنعام وعلى نبيه الحبيب الصلوة والسلام وعلى
آله وعترته وأصحابه المتشرعين بشرعه والتابعين
بآدابه ورضي الله سبحانه وتعالى عنهم وعمن تبعهم من العلماء
الأخيار والأئمة البررة الكبار خلصنا الله من هول
القيامة بشفاعة هؤلاء المشفعين الكرام

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı: Haci Beşir Aga
Yeni kayıt No.
Eski kayıt No 201